Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 29, n.º 105
Abril-junio

2 0 2 4

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electronischе Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

DR © Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.

EQUIPO EDITORIAL

Director Fundador
Álvaro B. Márquez-Fernández †
(1952-2018)
In memoriam

Directora
Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Editor
Ismael Cáceres-Correa, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Chile
utopraxislat@gmail.com

Directores Honorarios
Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF, Raúl FORNET-BETANCOURT,
Gino CAPOZZI, Gianni VATTIMO

Comité Editorial
Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com
Luis Sáez Rueda; Universidad de Grabada, España: lsaez@ugr.es
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbritoc54@yahoo.com
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com
Leonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: Jorge Alonso: jalonso@ciesas.edu.mx
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jqarostomba@gmail.com
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.eus
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com
Ricardo Salas Astraín; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba:pedro.sotolongo@yahoo.com
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br
Edward Demenchónok; (Universidad Estadal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

Comité Científico
Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia (Colombia); Flor ÁVILA HERNÁNDEZ; Universidad Católica de Colombia (Colombia); Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, Universidad Nacional de Colombia (Colombia); Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal),Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina), Edgar CÓRDOVA JAIMES, Universidad del Sinú. Elías Bechara Zainúm (Colombia)

Comité Editorial Asesor
Esteban MATE (Anthropos, España), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFANTE (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Altieres DE OLIVEIRA SILVA (Escuela de Publicidad y marketing-ESPM, Brasil)

Comité de Ética
Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

Traductores/as
Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)

Asistente Web Site
Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 29. nº. 105, abril-junio, 2024.

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTERLOCUCIONES

LIBRARIUS


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



PRESENTACIÓN
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10902894
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Presentación al número 105 de Utopía y Praxis Latinoamericana

Ismael CÁCERES-CORREA
https://orcid.org/0000-0001-7051-2499
ismacaceres@outlook.com
Editor de Utopía y Praxis Latinoamericana

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10902894

La presente edición de la revista *Utopía y Praxis Latinoamérica* recoge una serie de artículos propuestos que hemos organizado para entregar nuevas discusiones a las problemáticas regionales. En esta ocasión los artículos —muy variados todos ellos— pueden observarse dentro de una tendencia temática que los agrupa alrededor de la crítica social y cultural, la sustentabilidad ambiental, la resistencia a través de simbolismos y prácticas culturales, y el examen de la metodología y la epistemología en la investigación social. Hay un énfasis marcado en explorar las intersecciones entre lo local y lo global, lo ancestral y lo contemporáneo, y lo individual y lo colectivo, buscando maneras de integrar estas dimensiones de manera que promuevan una justicia social y epistémica más amplia. La reflexión sobre la identidad y la comunidad, especialmente en contextos de cambio y crisis, también es una temática recurrente, así como el cuestionamiento de las estructuras de poder y conocimiento establecidas.

Considero que, luego de leer el número completo, se pueden establecer algunas ideas comunes en los artículos presentados. Puedo notar que se enfocan en la crítica y análisis profundos de estructuras sociales, culturales y epistemológicas, con un énfasis particular en la decolonización del pensamiento, la revalorización de conocimientos ancestrales y locales, y la crítica al modelo neoliberal y sus efectos deshumanizantes en la sociedad. Un hilo conductor es el cuestionamiento de las narrativas dominantes, ya sea en el ámbito de la violencia y su normalización, la relación simbiótica con el medio ambiente, el papel simbólico y resistente de ciertos elementos culturales o la defensa de las humanidades contra la racionalidad capitalista. También se puede destacar la necesidad de repensar y recalibrar nuestra relación con la tecnología y con nosotros mismos en un esfuerzo por reconectar con una existencia más auténtica y equitativa.

Considero que el mayor interés en la revisión de este número en su totalidad está en su profunda inmersión en temáticas críticas y contemporáneas que desafían las narrativas dominantes y promueven una reflexión rigurosa sobre el estado actual y el futuro deseado de nuestras sociedades - comunidades. Al abordar la descolonización del pensamiento, la integración de saberes ancestrales, la crítica al neoliberalismo y la reconsideración de nuestra relación con la tecnología y el entorno, este número no solo posee relevancia temática, sino también un compromiso con una academia que busca trascender los límites del conocimiento convencional para enfrentar los desafíos globales actuales. La diversidad de perspectivas presentadas, desde la crítica a la normalización de la violencia hasta la defensa de las humanidades, pasando por análisis



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

etnográficos sobre prácticas culturales y ambientales, y reflexiones sobre la identidad y el cambio social, refleja un esfuerzo por comprender y actuar sobre las realidades complejas y multifacéticas de nuestras comunidades. Este número de la revista, por lo tanto, no solo enriquece el debate académico, sino que también provee herramientas conceptuales y metodológicas para quienes buscan contribuir a la construcción de sociedades más justas, equitativas y sostenibles. La importancia de su lectura radica en la capacidad de estos artículos para inspirar nuevas preguntas, fomentar el diálogo intercultural e interdisciplinario y promover una crítica constructiva de las estructuras de poder y conocimiento que configuran nuestro mundo, haciendo de este número —y espero que se comparta mi apreciación— una contribución valiosa y oportuna a la discusión académica en las ciencias sociales y humanidades.

Para dar a conocer una mirada a la totalidad de la edición, busqué crear una micro-reseña de cada trabajo incluido. Lo que hice fue tratar de explicar los objetivos, la forma en que fue abordada la investigación o reflexión, cuáles han sido los hallazgos, conclusiones, etc. Más que enlistar cada artículo, les presento una síntesis de ellos que construí para enterarnos en pocas palabras de la máxima cantidad de información. Se trató de explicar cada trabajo siguiendo el orden de presentación.

La primera sección, Estudios, según lo establece nuestra revista es «*una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación*» (véase nuestras directrices). Aquí presentamos dos trabajos.

El primero de ellos se titula «La normalización de la violencia. El adiestramiento cotidiano en la pedagogía de la crueldad» de Denise Najmanovich. Aborda una reflexión crítica sobre la comprensión y manifestación de la violencia y la agresión en la sociedad contemporánea. Najmanovich propone una distinción fundamental entre agresión, entendida como una dimensión intrínseca y potencialmente valiosa de la existencia, y violencia, que se conceptualiza como un constructo humano derivado de prácticas y políticas de dominación basadas en jerarquías arbitrarias. A través de una exploración detallada que incluye el análisis de situaciones cotidianas y referencias a teorías sociales y filosóficas, la autora desentraña cómo la violencia se ha normalizado y racionalizado en diversos ámbitos de la vida, invisibilizando sus efectos en los individuos y colectividades considerados subalternos. Esta normalización se perpetúa a través de una pedagogía de la crueldad, donde la imposición de concepciones jerárquicas de existencia justifica y mantiene relaciones de poder y dominación. Najmanovich concluye que, para desmontar este ciclo de violencia, es crucial distinguir entre agresividad y violencia, y reconceptualizar nuestra comprensión de estos términos para fomentar formas de existencia y relaciones menos dañinas y más equitativas.

El segundo trabajo en esta sección tiene la autoría de Cristóbal Balbontin-Gallo y se titula «Impronta de la naturaleza en el sistema normativo Mapuche: caso comunidades de Coñaripe, Lago Calafquén». En él, explora la profunda conexión cultural y normativa que el pueblo mapuche mantiene con la naturaleza, a través de su sistema consuetudinario conocido como *Az Mapu*. Este código de buen vivir regula la coexistencia armoniosa entre los seres humanos y los componentes no humanos del ecosistema. Mediante un trabajo de campo etnográfico en las comunidades mapuche de Coñaripe, ubicadas en la cuenca oriental del lago Calafquén en Chile, Balbontin-Gallo investiga cómo esta cosmovisión se integra y orienta las prácticas y relaciones cotidianas de las comunidades mapuche con su entorno. El estudio revela que el *Az Mapu* no solo estructura las interacciones sociales dentro de estas comunidades, sino que también establece una ética de respeto y reciprocidad con la naturaleza, evidenciando la inseparabilidad entre la cultura mapuche y el medio ambiente —punto que a mí parecer es inmensamente importante en el contexto chileno en donde las reivindicaciones del pueblo mapuche siempre se han pretendido resolver desde la perspectiva y racionalidad neoliberal sin considerar la verdadera relación del pueblo con su tierra ancestral—. Esta relación simbiótica, reforzada por prácticas rituales y una profunda espiritualidad, ofrece valiosas lecciones para la antropología y plantea un modelo alternativo de sustentabilidad basado en la interdependencia y el equilibrio ecológico.

Luego de estos dos primeros trabajos continuamos con la sección Artículos, que es «*una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado*» (véase nuestras directrices). La serie de artículos presentados enriquecen, tal como lo he dicho al inicio de esta presentación, a la discusión profunda de distintas temáticas que pueden identificarse con la crítica social y cultural, las problemáticas ambientales, las resistencias culturales y la discusión epistemológica descolonizadora en la investigación social. Continúo reseñando cada uno de los siete trabajos incluidos.

El artículo de Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes, «Símbolos, sistema metafórico y función simbólica en América Latina», propone una reflexión profunda sobre la semántica simbólica en el contexto latinoamericano basada en la teoría del símbolo de Arturo Roig. Pérez Javaloyes argumenta la necesidad de una simbología o semiótica específica para América Latina, diferenciando entre significado y sentido para explorar cómo los símbolos actúan como marcas semánticas que configuran la percepción de la realidad. Al examinar la dinámica de los símbolos, el autor destaca la importancia de la axiología y la normatividad, y cómo estos elementos se manifiestan en el universo simbólico latinoamericano a través de ejemplos como la reinterpretación de «Calibán» y la resistencia simbolizada por figuras como la Virgen de Guadalupe y el pañuelo de las Madres de Plaza de Mayo. Concluye destacando que los símbolos, lejos de ser meras representaciones, cumplen una función crucial en la articulación de discursos y prácticas de resistencia, liberación y reivindicación cultural y social en América Latina.

Magdalena Lagunas Vázquez, en «Etnografía decolonial y diversidades epistémicas», aboga por una etnografía decolonizada y transdisciplinar desde un enfoque intercultural. Lagunas Vázquez argumenta que es esencial rediseñar la metodología etnográfica para incorporar la transdisciplina fuerte y la decolonización, fomentando así justicia epistémica y cognitiva dentro de las ciencias sociales. A través de un análisis documental extenso, el artículo destaca la importancia de una participación equitativa en la construcción del conocimiento, reconociendo y valorando la diversidad epistémica de las culturas indígenas y no occidentales al mismo nivel que los conocimientos científicos occidentales. Concluye haciendo notar la urgencia de desarrollar epistemes heterodoxas y críticas que desafíen la hegemonía del pensamiento occidental y promuevan una variedad de entendimientos y soluciones a problemas globales basándose en un diálogo de saberes y el reconocimiento de la diversidad epistémica humana.

«El *oikos* en la red de redes», de Eulalia García-Marín y Luis Fernando Garcés-Giraldo, es el tercer artículo de la sección. Se enfoca en el rediseño conceptual del hogar (*oikos*) en la era digital, explorando cómo el ámbito virtual ha transformado nuestra experiencia del espacio doméstico y los lazos afectivos. Mediante un enfoque cualitativo y hermenéutico, indagan en las intersecciones entre lo virtual y lo físico, argumentando que la virtualidad, lejos de desplazar el sentido de hogar, lo reconfigura, ofreciendo nuevas posibilidades para la construcción de espacios de intimidad y pertenencia. Se analiza cómo la tecnología altera la percepción del espacio privado facilitando una nueva forma de existencia estética, donde los límites entre lo público y lo privado, lo interior y lo exterior, se vuelven más fluidos. La investigación concluye que en este contexto digital, el *oikos* no desaparece, sino que evoluciona, invitando a repensar el hogar como un entorno dinámico que incorpora lo digital como parte integral de su esencia, desafiando así a generar nuevas prácticas y sensibilidades que respondan a las realidades contemporáneas de conexión e interacción global.

El artículo de Carlos Eduardo Maldonado Castañeda, «Una defensa fuerte de las humanidades», realiza una vigorosa defensa de las humanidades frente a las críticas y desafíos planteados por la racionalidad capitalista y técnico-científica. Maldonado argumenta que el capitalismo —y no necesariamente sus críticos— representa la principal amenaza para las humanidades al privilegiar una racionalidad basada en la eficiencia, productividad y ganancia. Contrario a reducir las humanidades a una disciplina obsoleta o meramente académica, el autor las reivindica como un campo esencial para alcanzar la libertad y una «voz propia», enfatizando su carácter emancipador y liberador. Las humanidades, sostiene Maldonado, se oponen a la estandarización del pensamiento y promueven una relación crítica y creativa con el lenguaje y la literatura, permitiendo a las personas expresarse de manera única y auténtica. Esta defensa se extiende a criticar la

percepción de las humanidades digitales como una simple herramienta tecnológica, argumentando que, si bien útiles, no deben distraer del verdadero espíritu crítico y creativo de las humanidades. El artículo concluye afirmando que las humanidades son cruciales para una sociedad que valora la individualidad, la creatividad y el cuestionamiento crítico del *statu quo*, posicionándose como un grito de rebeldía contra las fuerzas homogeneizadoras del capitalismo y la tecnocracia.

En «Construcción identitaria de la población de Armenia Antioquia: un acercamiento a las prácticas territoriales y simbólicas» de Lorena Gutiérrez Valencia, Verónica López Durango y Ángela María Velásquez Velásquez, se aborda la manera en que las prácticas territoriales y simbólicas contribuyen a la configuración de la identidad de la población de Armenia-Antioquia, enfatizando la transición de una economía agraria hacia una más industrial y globalizada que no solo ha profundizado la desigualdad social, sino que también ha afectado las dinámicas territoriales tradicionales. Utilizando una metodología etnográfica, el estudio destaca cómo la identidad campesina de la región, arraigada a prácticas históricas y a la tierra, se enfrenta a desafíos significativos debido al empobrecimiento, la desigualdad social y la disminución poblacional, exacerbados por la falta de oportunidades y condiciones para habitar el territorio. A través de observaciones participantes y relatos de vida, se revela una profunda conexión entre los habitantes y su entorno, marcada por la tradición cafetera y una fuerte identidad campesina que se ve amenazada por los cambios socioeconómicos, legales, y políticos del país, así como por los efectos del neoliberalismo y la apertura económica. La investigación concluye resaltando la importancia de entender estas prácticas y dinámicas para comprender los cambios sociopolíticos, económicos y ambientales a nivel regional, sugiriendo la necesidad de abordajes más profundos que consideren la complejidad de estos municipios y la articulación con el fenómeno globalizador.

Milagros Elena Rodríguez, en su artículo «Transmétodos decoloniales planetario-complejos como formalidad en investigación universitaria: experiencias en re-ligaje», se sumerge en la exploración y análisis de una nueva forma de abordar la investigación universitaria, utilizando su propia propuesta que llama «transmétodos decoloniales planetario-complejos». Este enfoque busca superar las limitaciones de los métodos de investigación convencionales mediante la integración de la complejidad y la decolonialidad, enfatizando la importancia de considerar la diversidad epistémica y metodológica. La investigación se basa en el trabajo colaborativo con académicos de diversas universidades en Latinoamérica, incluyendo Venezuela, Ecuador, España, Colombia y Brasil, y utiliza la etnografía crítica como herramienta principal. La conclusión principal que propone es que los transmétodos no solo enriquecen el conocimiento al ofrecer una visión holística y compleja de los fenómenos estudiados, sino que también promueven una ruptura con las estructuras coloniales del saber, apoyando la creación de un espacio académico más inclusivo y diverso. Este enfoque, a decir de su autora, representa un paso hacia la redefinición de la práctica investigativa en la educación superior, proponiendo un modelo que valora la multiplicidad de saberes y la interconexión con la naturaleza y lo espiritual, en búsqueda de una mayor justicia epistémica y cognitiva.

«Addled by Technology» —Abrumados por la tecnología— de Humberto Ortega-Villaseñor y Genaro Quiñones Trujillo. El artículo se sumerge en una crítica profunda al individualismo exacerbado y al neoliberalismo, cuestionando la infalibilidad de la hiper-tecnología como culminación del desarrollo humano y su existencia futura. Los autores se apoyan en las raíces culturales de los pueblos originarios de Mesoamérica y en los pensamientos de Søren Kierkegaard y Günther Anders para articular una reflexión sobre los efectos deshumanizantes de la tecnología y la urgente necesidad de una reintegración del ser humano a una escala más natural y conectada con su entorno. El trabajo, a través de una perspectiva filosófica, busca iluminar el debate sobre el futuro de una humanidad hiper-tecnologizada, destacando la importancia de reconsiderar nuestras relaciones con la tecnología, con nosotros mismos, y con el mundo natural. Concluye subrayando la necesidad de recalibrar la existencia humana hacia una escala más natural, como un imperativo frente a la carrera ciega y acrítica hacia el avance tecnológico.

Cerrando esta sección, hemos incluido un trabajo de mi autoría —Ismael Cáceres-Correa— que espero esté a la altura de las otras colaboraciones. Se titula «Historización de los conceptos de la realidad histórica y su relación con la pedagogía». Lo que se propone es revisar lo que es la historización de los conceptos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría y cómo lo han interpretado otros autores que estudian su obra. Luego, a

partir de la reflexión respecto de la perspectiva ellacuriana se discute acerca de la relación que la filosofía de la realidad histórica puede tener en la pedagogía y, en especial, en la enseñanza de la historia y las ciencias sociales en educación secundaria. El gran de la propuesta es avanzar en ideas pedagógicas que faciliten desideologizar los conceptos fundamentales como justicia, democracia, bien común, y derechos humanos, promoviendo una educación que fomente el compromiso social y la interdisciplinariedad. Siguiendo los pasos de Ignacio Ellacuría y de Paulo Freire, se concluye enfatizando la urgencia de una educación crítica y práxica que habilite a los y las estudiantes no solo para comprender, sino para transformar activamente su realidad, basándose en un diálogo de saberes y el reconocimiento de la diversidad.

En esta ocasión, junto con la dra. Zulay Díaz Montiel, también hemos querido traer una sección que el director fundador, dr. † Álvaro Márquez-Fernández (1952-2018), había pensado a fines del año 2017, se trata de la sección Interlocuciones. Su definición es la que sigue «*Los perfiles editoriales de esta sección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas con otra comprensión de las problemáticas actuales de las ciencias sociales desde aristas práctico-instrumentales a partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público*» y más adelante continúa con una especificación que la dra. Díaz, actual directora, incorpora como característica en cuento que «*La línea editorial que trabajamos en la sección la llamamos de servicio de difusión del conocimiento científico de Latinoamérica para el mundo. Tiene como objetivo ampliar la cobertura en materia de difusión en el área de las ciencias sociales en general. Con ello queremos decir que atendemos una demanda insatisfecha que no podía ser cubierta a través de los perfiles editoriales declarados por nuestra revista, pero que a través de estas nuevas ediciones logramos ampliar haciendo posible la inserción de temas no contemplados hasta el momento*» (véase nuestras directrices). Me parece importante insistir en que nuestros lectores y nuestras lectoras, quienes colaboran constantemente y el público en general conozcan la existencia de esta sección que tendremos siempre como una posibilidad para aquellos trabajos que a veces no encajan en la convocatoria temática y que por su relevancia interlocutora, profundidad y seriedad investigativa o reflexiva consideramos deben ser publicados. Los trabajos incluidos en esta ocasión son los que siguen.

«Izquierda sin revolución: los dilemas de la época», escrito por Roberto Follari, analiza el fin del ciclo de revoluciones anticapitalistas marcado por la revolución nicaragüense de 1979 y la transición hacia una izquierda que persiste sin el horizonte revolucionario. Examina el fracaso de las experiencias socialistas del siglo XX, desde China a Vietnam, y la influencia de la cultura posmoderna en el replanteamiento de las estrategias de izquierda. Argumenta que, a pesar de la crítica sostenida al capitalismo, los modelos sociales previos ya no son viables, destacando la necesidad de evaluar las causas del fracaso de las revoluciones y repensar la acción política de la izquierda en el contexto actual. Follari destaca los esfuerzos de los gobiernos nacionales/populares en Latinoamérica por introducir demandas históricas de la izquierda dentro del marco democrático/burgués, subrayando la importancia de mantener la lucha social y explorar nuevas opciones políticas que se adapten a las realidades contemporáneas.

Boris Briones Soto, en su artículo «La herejía y apostasía en Chile colonial: formas de control social y ejercicio coercitivo», examina el papel de la Inquisición en Chile en época hispánica, específicamente en su función de mantener el orden social a través del control y castigo de actos de herejía y apostasía. Briones utiliza casos de estudio basados en fuentes históricas para explorar cómo la Inquisición operaba no solo como un mecanismo de control religioso, sino también como una herramienta de poder coercitivo que sostenía las estructuras sociales y políticas de la época. A través del análisis de diversos procesos inquisitoriales, el autor demuestra cómo las prácticas de la Inquisición, incluyendo detenciones, torturas, confiscaciones de bienes, y propaganda, sirvieron para suprimir cualquier forma de disidencia y mantener la hegemonía de la fe católica y del orden colonial. El estudio concluye que, a pesar de su disolución en los albores de la era de la independencia, la Inquisición dejó una marca indeleble en la sociedad chilena, evidenciando la compleja interacción entre religión, poder, y control social en el contexto latinoamericano.

Cerrando la edición, la sección Librarius, que corresponde a «*una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.), donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones*» (véase nuestras directrices), recoge tres reseñas, a su vez, espero poder reseñar en esta presentación.

La primera de ellas es realizada por Ivanhoe Sánchez Vásquez y reseña el libro «Una aproximación a la psicología egipcia, nahua y zapoteca: Un estudio histórico y lingüístico» de Manlio Barbosa-Cano y Juan Carlos Sánchez-Antonio. En el libro, sus autores exploran las raíces de la psicología en las civilizaciones egipcia, nahua y zapoteca, desafiando la perspectiva eurocentrista que predomina en la historia de esta disciplina. Sánchez Vásquez nos comenta que los autores, un etnólogo y antropólogo, y un filósofo y educador, respectivamente, sin formación directa en psicología, utilizan su enfoque interdisciplinario para argumentar cómo estas culturas antiguas contribuyeron significativamente a lo que hoy consideramos conocimiento psicológico. A través de ocho capítulos, el libro desmonta la narrativa que relega las ideas psicológicas de civilizaciones no europeas a categorías de precientíficas o meramente religiosas, presentando en cambio un análisis que revela la profundidad y la relevancia de estas tradiciones en el entendimiento de la mente, el cuerpo y su interacción con el cosmos. Los autores ofrecen una revalorización de conceptos tradicionales y su aplicabilidad en el contexto de la salud mental moderna, proponiendo una visión integradora que supera las divisiones entre el cuerpo y el alma, y entre el individuo y el cosmos, inherentes a las cosmovisiones mesoamericanas y egipcias. Este trabajo invita a repensar la práctica psicológica actual desde perspectivas cosmobiocéntricas, promoviendo un enfoque más holístico en el tratamiento de los trastornos psicológicos.

La segunda reseña la realiza José Javier Capera Figueroa al libro «Pablo González Casanova. Una personalidad excepcional» de Jorge Alonso. En él, Jorge Alonso ofrece una profunda inmersión en la vida y obra de Pablo González Casanova, destacado sociólogo y político mexicano, cuya influencia se extiende por toda Latinoamérica. Este texto no solo narra la trayectoria de González Casanova como académico y su papel crucial en la institucionalización de las ciencias sociales y la sociología en México, sino que también profundiza en su compromiso con el pensamiento crítico y las luchas socio-culturales. Alonso destaca el enfoque ético-político de González Casanova, quien defendió vehementemente la autonomía universitaria y promovió una educación que se centrara en la justicia social y la democratización del conocimiento. A través de la figura de González Casanova, el libro aborda temas cruciales como la violencia, la desigualdad social, y la resistencia contra estructuras hegemónicas y autoritarias, mostrando cómo su pensamiento y acciones han sido fundamentales para la sociología latinoamericana y el movimiento zapatista. La obra de Alonso no solo es un tributo a González Casanova, sino que también sirve como un llamado a la acción para las nuevas generaciones de investigadores y activistas, instándolos a seguir su ejemplo de compromiso con la transformación social desde la academia y más allá.

Cerrando la sección y esta edición, la reseña de Facundo José Negrelli al libro «El cambio social: teoría, historia y política» de Esteban Torres, editado por CLACSO, nos presenta y da a entender por qué este libro constituye una valiosa contribución al estudio del cambio social, analizando su evolución teórica, histórica y política dentro del pensamiento social occidental con especial énfasis en América Latina. A través de una estructura organizada en periodos históricos, que define como constelaciones, Torres abarca desde los tiempos más antiguos hasta el siglo XXI, destacando cómo se ha conceptualizado la relación entre actores sociales y el cambio. Su enfoque critica la tendencia eurocéntrica en la teorización del cambio social, subrayando la importancia de las contribuciones latinoamericanas a este campo. Torres argumenta que, aunque la teoría social moderna ha tenido a Europa y luego a Estados Unidos como sus centros gravitatorios, América Latina ha desarrollado una perspectiva única y crítica, especialmente en respuesta a las dictaduras militares y la subsiguiente etapa de liberalismo económico. El libro no solo revisita críticamente la influencia de las teorías sociales clásicas y modernas, sino que también propone la necesidad de una sociología que reconozca las complejidades de la globalización y los desafíos contemporáneos, superando los paradigmas

dominados por el individualismo y la descontextualización histórica. La obra de Torres es un llamado a reflexionar sobre las bases teóricas y metodológicas con las que se abordan los problemas sociales en Latinoamérica hoy, enfatizando la urgencia de desarrollar teorías que estén a la altura de los retos que plantea la globalización, marcada por desigualdades e injusticias crecientes.

Considero que esta edición es un aporte significativo a la discusión académica al proporcionar análisis críticos y reflexiones profundas sobre problemas contemporáneos. Al enfocarse en la descolonización del saber, la integración de conocimientos ancestrales en discursos académicos contemporáneos y la crítica al neoliberalismo y sus efectos deshumanizantes, los artículos juntos representan un desafío a las formas dominantes de pensamiento y acción, promoviendo un diálogo más inclusivo y equitativo entre diferentes sistemas de conocimiento. Así, contribuye a la construcción de una academia más crítica, diversa, y comprometida con la transformación social, haciendo eco de las preocupaciones contemporáneas y las voces a menudo silenciadas en el discurso académico normalizado. Espero que disfruten esta entrega.

BIODATA

Ismael CÁCERES-CORREA: Educador popular, profesor de Historia y Geografía, licenciado en Educación y bachiller en Humanidades por la Universidad de Concepción, Chile; diplomado en filosofía de la liberación, Universidad Nacional de Jujuy-AFyL, Argentina; estudios de filosofía de la realidad histórica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador; estudios de edición de revistas científicas, Latindex. Actualmente también realiza estudios relacionados con la interseccionalidad crítica impartidos por la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Es fundador y editor de la editorial Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Chile. También es cofundador y editor jefe de Revista nuestrAmérica, ISSN 0719-3092. Actualmente se desempeña en el asesoramiento y gestión de procesos editoriales de revistas científicas. Investiga acerca de la filosofía de la historia, la enseñanza de la historia, la pedagogía crítica. También investiga la gestión editorial de revistas científicas, área en la que ha participado en docencia.



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico




ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864559
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La normalización de la violencia. El adiestramiento cotidiano en la pedagogía de la crueldad

The normalization of violence. The daily training in the pedagogy of cruelty

Denise NAJMANOVICH
https://www.orcid.org/0000-0002-7161-2376
denisenajmanovich@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864559

RESUMEN

El artículo propone una distinción radical en la forma de entender la agresión y la violencia humanas. Se intentará comprender la agresión como parte inextricable y también valiosa de la vida. Al mismo tiempo que se ha de mostrar que la violencia humana no tiene nada que ver con una necesidad vital, sino que es una política basada en la suposición y la imposición de una concepción jerárquica de la existencia, a partir de la cual se construyen relaciones de dominación y deslegitimación, desvalorización de los “subalternos”. Esta mirada se impondrá por la fuerza para luego ser racionalizada, normalizada y legitimada a punto tal que en muchas situaciones la violencia deja de percibirse conscientemente como tal. Quienes detentan el poder, se arrogan el derecho de definir qué ha de considerarse violento y qué no lo será, imponiendo a las víctimas un doble sometimiento a través de la pedagogía de la crueldad.

Palabras clave: Agresión, Violencia, Patriarcado, Dominación, Jerarquía.

ABSTRACT

The article proposes a radical distinction in understanding human aggression and violence. It will seek to comprehend aggression as an inextricable and also valuable part of life. At the same time, it must be shown that human violence has nothing to do with a vital necessity but is a policy based on the assumption and imposition of a hierarchical conception of existence, from which domination and delegitimization relationships are built, devaluing the "subalterns". This perspective will be imposed by force to later be rationalized, normalized, and legitimized to the extent that in many situations violence ceases to be consciously perceived as such. Those who hold power arrogate to themselves the right to define what is to be considered violent and what will not be, imposing on the victims a double submission through the pedagogy of cruelty.

Keywords: Aggression, Violence, Patriarchy, Domination, Hierarchy.

Recibido: 01-11-2023 ● Aceptado: 20-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

"Violencia" y "agresión" son términos que, desgraciadamente, usamos casi todos los días. No parecen inocentes y desde luego, no lo son. Ninguna palabra lo es. En muchos casos se usan como sinónimos, lo que resulta muy cómodo a la hora de invisibilizar o naturalizar ciertos modos de violencia.

A contramano de la costumbre establecida, propongo una distinción radical en la forma de entender tanto la agresión como la violencia. En lugar de recurrir a citas de expertos, como si nosotros mismos no lo fuéramos, les pido que vean algunos videos que nos permitirán pensar desde la experiencia.



Como pudimos apreciar la profesora no grita ni golpea a la alumna, por lo que muchos afirmarán que no hay agresión ni violencia. Sin embargo, muchísimas personas percibimos la violencia de la escena. ¿Cómo hacerle lugar a esta incongruencia? ¿Cómo pensarla?

Para convencer a Fátima, la docente recurre a varios tópicos de nuestra cultura. Una exigencia de uniformidad disfrazada de presunta igualdad: "¿No ves cómo van las otras? Todas somos iguales"; "No discriminamos a nadie, pero ¿qué pasaría si a cada uno se le ocurriera venir vestido de su religión?". Una presuposición de que no es ella la que elige, sino su "violentos" padres musulmanes "¿Tus padres te pegan si no lo usas?". Y el infaltable recurso a la autoridad, que también es una forma de librarse de toda responsabilidad: "Las reglas son las reglas no las he inventado yo".

Fátima debe quitarse el hiyab, el velo que expresa su pertenencia musulmana, mientras están permitidos todo tipo de sombreritos, pañuelos y vinchas y, aunque no se vea en el video, tampoco están prohibidos los crucifijos. Independientemente de si estamos de acuerdo con el uso del hiyab, la profesora no tiene interés en escuchar ni tampoco en entender, porque ya lo sabe todo. Una catarata de argumentos aplasta a Fátima hasta con-vencerla. Esta es la violencia primordial: cuando se busca vencer al otro hay violencia, sean cuales fueren los modales que utilicemos. Fátima no es una legítima otra para la profesora, es una subalterna. Esa posición de superioridad-dominación es la matriz generativa de la violencia humana.

Al ver el video somos testigos de una situación típica de violencia institucional-estructural con las mejores intenciones y modales políticamente correctos. Estas prácticas crueles ya no necesitan ser agresivas, porque ahora estamos disciplinados. Sin embargo, para imponerse desde luego que lo fueron y cada vez que hay resistencia vuelven a serlo.

La temporalidad es más que importante aquí. Para imponer el modelo, hubo agresiones explícitas –como en los procesos de domesticación-. Al transcurrir el tiempo suelen dejar de ser necesarias porque ya nos han desensibilizado y nos es difícil resistir o promover cambios puesto que la violencia fue normalizada, legitimada, legalizada.

El adiestramiento disciplinario nos ha llevado a embutir nuestra experiencia en casilleros categoriales preformateados. Aunque muchas veces nos sentimos violentados, no siempre conseguimos ubicar claramente esa sensación. Sentimos la violencia, pero no sabemos bien cómo expresar lo que nos pasa.

El ejemplo de la profesora de Fátima es uno entre muchísimos, porque al no ser agresiva nos resulta difícil "justificar" nuestra sensación –a veces muy intensa- de violencia. Para cerrar el círculo de la crueldad, la misma cultura que legitimó la violencia obliga a las víctimas a justificar su sentir usando criterios que desoyen su experiencia.

La cultura patriarcal occidental se caracteriza ante todo y sobre todo por la normalización, naturalización, legitimación y legalización de la jerarquía. Comienza por la presunta y autoproclamada superioridad masculina y continúa con toda una pirámide valorativa, cuyas normas pueden haber variado con el tiempo, pero manteniendo siempre la estructura de dominación que tiene en la cima al hombre blanco, cis-heterosexual, propietario –ya sea noble y/o millonario-, cristiano y/o ciudadano del norte global. Esos "señores" no han conquistado su posición con buenos modales, sino a punta de lanza o cañón, según la época y el gusto. Por supuesto, esa estructura jerárquica impuesta por las armas, al mismo tiempo fue legitimada por la constitución política, el derecho, la filosofía, la educación, la literatura.

Una vez impuesta la dominación, conquistada la posición de gobierno-control, domadas las "fierecillas" y los otros subalternos, la violencia patriarcal utiliza modos menos agresivos, pero no por ello menos violentos, para sostener su poder. Así nació lo que Rita Segato ha bautizado como la "pedagogía de la crueldad", que ha moldeado nuestra experiencia a partir de lo que a aquellos que detentan el poder les resulta conveniente. El saber del cuerpo, la percepción singular, las diferencias de sensibilidad y el pensamiento propio de cada quien fueron domesticados –y ya sabemos que la doma occidental de gentil no tiene nada-. Nos adiestraron en cuerpo-alma para imponer los valores, las normas, los modos de existir convenientes a las élites en el poder. Así fue que muchas formas de violencia, especialmente todas aquellas que refieren a la jerarquización de la existencia, no sólo fueron normalizadas, legitimadas, sino también alabadas y dignificadas hasta el punto en que dejamos de percibirlas como violentas o que, cuando las percibimos, no podemos expresarlo o compartirlo con otros porque la cultura no admite nuestra experiencia singular.

Veamos otro video, para seguir pensando:



Aquí la víctima no es una mujer abusada, no es un varón afrodescendiente, o una persona de un pueblo originario. El protagonista no pertenece a un grupo marginal, no es pobre, ni miembro de una pequeña tribu urbana o rural, ni disidente sexual. La víctima es un varón, blanco y rico, alguien del tope de la pirámide jerárquica. Sus valores son considerados por nuestra cultura como universales por eso nos choca que esté siendo victimizado por las policías a quienes la asimetría de poder les permite desplegar su crueldad hasta con elegancia. Eso es lo que desentona, lo que nos confunde, inquieta, perturba. El video sorprende y a la vez, provoca la risa buscada, pero no siempre nos lleva a reflexionar.

Por eso quiero invitarlos a detenernos para pensar cómo llegamos a esta situación. Desde luego no fue en un día. Los adiestramientos llevan tiempo. La cultura patriarcal lo ha tenido de sobra, no sólo para escribir su discurso, sino para inscribirlo en nuestro cuerpo vivo (eso que Foucault llamó biopolítica).

Para seguir la corriente usual de la historiografía podemos remontarnos hasta los antiguos griegos. Pero esta vez no será para repetir la trillada fábula con que continúan educándonos. Ya sea ingenua o perversamente, los historiadores solo han focalizado en el ágora griega y así nublaron -cuando no invisibilizaron totalmente- todo aquello que no se acomodaba a la fábula de Grecia como la cuna de la democracia –paradójicamente depurada de madre-.

La democracia, que los antiguos griegos no valoraban mucho, solo reconocía como ciudadanos a unos pocos habitantes; varones, guerreros y autóctonos de la ciudad (entre el 15 y el 30% de la población según calculan la mayoría de los autores). La igualdad sólo se refería a ellos mientras los demás eran considerados subalternos.

Esta cultura jerárquica, guerrera, competitiva, justificaba y legitimaba las violencias relacionadas con la guerra, la esclavitud y el sometimiento de la mujer y otros considerados inferiores –que variaban con el tiempo, pero siempre los había-. Uno de los argumentos claves era que los hombres griegos iban a la guerra o imponían su dominio por razones superiores, mientras los animales y los otros pueblos luchaban porque eran naturalmente agresivos. Esta comparación, basada sólo en prejuicios y soberbia fue suficiente para que aún en la actualidad- sigamos creyendo que los animales carecen de genuina inteligencia y muchos aún piensen eso de las mujeres, los latinos, los afrodescendientes, los pobres, o cualquiera que la élite designe como inferior. Estos mitos del racionalismo son parte de lo que hoy suele llamarse el sentido común (que es la universalización forzada del sentido de la élite dominante).

Los generales, políticos, filósofos y cantores de gesta despojaron de pensamiento a los animales atribuyéndoles una pura brutalidad, mientras embellecían, cuando no endiosaban, las razones sublimes de sus guerreros (tema al que me referí en "De gallos y machos: los mitos de la razón"). No reconocieron la inteligencia femenina y consideraron a los esclavos meros "instrumentos parlantes" (ilustrativa expresión de Aristóteles). Todo ello mientras se loaban a sí mismos y sus poetas cantaban las "virtudes" de la conquista y de la competencia, normalizando la crueldad humana. Más aún: embellecieron la violencia con el maquillaje heroico (tarea que los medios masivos de comunicación continúan desarrollando, aunque ya sin elegancia alguna). Así, consideraron de una manera diferente su propia violencia–el "legítimo" derecho varonil de nuestra especie- y la agresión animal. En ese trayecto también separaron la razón y el instinto. Este fue el comienzo de un camino que luego la filosofía y la ciencia moderna profundizarían disociando completamente el cuerpo y la mente, la razón y la emoción, el pensar y el sentir. A partir de ese momento el ser humano (y fundamentalmente el varón) fue considerado una excepción en la naturaleza, imponiéndose la idea de que le correspondía adueñarse de ella, propuesta que con otros argumentos ya habían impulsado las religiones monoteístas.

La característica central de esa forma de concebir la razón ha sido la estructuración de un sistema de dicotomías. Estas no se limitan a disociar, sino que también suponen un enfrentamiento entre los opuestos separados y una jerarquización según la cual un término -hombre, razón, guerra- resulta privilegiado respecto del otro -animal, instinto, agresión-.

El plantear que la violencia humana es el fruto de razones superiores y de fines loables ha hecho que lleguemos a pensar cosas totalmente absurdas como "guerra preventiva" (hacer una guerra para prevenir la guerra), "víctimas inocentes" (como si hubiera víctimas culpables) o "justa violencia".

Decía Machado que "No fue la razón sino la fe en la razón la que mató en Grecia la fe en los Dioses". La razón humana, poco tiene que ver con las fábulas racionalistas sobre ella. Al mismo tiempo, esta creencia en una razón pura disociada del cuerpo fue crucial a la hora de justificar la violencia humana. A diferencia de la agresividad de los animales, la violencia humana fue considerada una actividad necesaria, incluso buena, y hasta ¡educativa! Por eso hablamos de una pedagogía de la crueldad. Aunque ya no es costumbre pegarles, ni merece aprobación el lema "La letra con sangre entra", todavía se castiga y violenta a los niños y adolescentes de muchos modos, como vimos en el caso de Fátima y la docente.

En la Modernidad, con Descartes, se produjo un giro extraño en la narración que cambió el paisaje, pero no la perspectiva jerárquica. Los cuerpos empezaron a pensarse como máquinas, totalmente desvitalizados y disociados del alma, que fue atribuida principalmente al gentilhombre europeo. Las mujeres europeas no accedieron al estatus de seres plenamente pensantes hasta pasado el siglo XX –lo que queda de manifiesto en su imposibilidad de votar o de acceder a la educación, entre otras muchas vejaciones. Lo mismo se suponía de las personas de pueblos colonizados: que eran racionales en menor grado o incluso se dudaba que tuvieran alma, lo que justificaba la conquista. A los africanos no se les "otorgó" siquiera el estatus humano, lo que facilitó que fueran sometidos a esclavitud.

A partir de Darwin, para espanto de los teólogos y nobles, se admitió la animalidad humana. Lo que llevó a que rápidamente se fortalecieran algunas e inventaran otras justificaciones para la "excepcionalidad del hombre". La fundamental siguió siendo la creencia inventada por Descartes de que la razón existe disociada

del cuerpo. Por lo cual sólo éste correspondía a lo animal y lo que nos hacía excepcionales era una razón que se consideraba como una esfera trascendente que no compartía nada con la naturaleza.

Estos cambios en la concepción del ser humano también perturbaron las creencias sobre el rol de la agresividad. Dentro del modelo evolucionista, la agresividad dejó de ser patrimonio exclusivo de los animales y los subalternos para ser un rasgo constitutivo de todos los seres vivos. Ni siquiera los gentilhombres estaban libres de agresividad ya que la heredaban filogenéticamente. De este modo, en lugar de ser repudiada pasó a ser la "fundamentación" de la dominación masculina, blanca, europea, porque si bien se aceptaba que los humanos también somos agresivos, sólo los gentilhombres eran capaces de domar y encauzar racionalmente los instintos para utilizarlos con fines no sólo loables sino deseables ¡Qué bella narración para justificar el dominio sobre las mujeres, el racismo y la colonización!

La biología y especialmente la etología enmarcaron y focalizaron el comportamiento animal y humano en la dominación, la competencia, la lucha y la jerarquía. Se generó así un modo de investigar que se cegó voluntariamente respecto a las muchas, variadas y prolíficas formas de colaboración. Por supuesto, hubo excepciones, entre la que destaca la escuela rusa de naturalistas. El más famoso de ellos fue el anarquista Piotr Kropotkin de origen aristocrático que, aunque apreciaba la obra de Darwin, consideraba nefasta la influencia del economista y demógrafo Malthus, que fue crucial a la hora de concebir la centralidad de la competencia como mecanismo evolutivo.

En su extraordinario texto "La ayuda mutua" Kropotkin muestra la otra cara de la evolución: la importancia de la colaboración que es tanto más valiosa que la competencia. Desde finales del siglo XX y comienzo del XXI la importancia de la ayuda mutua y de la simbiosis como principal mecanismo evolutivo está siendo cada vez más reconocida. Tanto que hoy son muchos los investigadores que reemplazan la sentencia darwiniana por la "supervivencia del más amable". En este camino de transformación de nuestra concepción evolutiva se destaca la obra de Lynn Margulis sobre la simbiogénesis como móvil fundamental de la evolución.

Los mismos racionalistas que acusaban a la Iglesia de negarse a ver por el telescopio de Galileo -algo tan falso históricamente que podríamos considerarlo un anticipo de las fake news- fueron completamente sordos y ciegos a todo lo que pudiera poner en duda la autoimagen de la supremacía del hombre-varón que habían construido. Los oponentes de Galileo no se basaron en la Biblia solamente, ni apelaron únicamente a la fe. Los jesuitas en particular eran excelentes astrónomos, que aportaron valiosas miradas experimentales y argumentos conceptuales que hoy llamaríamos científicos. A diferencia de la imagen de unos fanáticos religiosos contra un único pensador racional que presentó Bertold Brech en su obra "Galileo Galilei", la historia es más matizada, sutil y compleja.

Tampoco es un camino sin obstáculos el que necesitamos recorrer para salir de las capturas conceptuales que asimilan agresión y violencia, regimientan lo que debemos sentir y nos revictimizan cuando osamos cuestionar las definiciones heredas y las prácticas que de ellas se desprenden.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE INSTINTO AGRESIVO?

Antes de adentrarnos en los entresijos de la agresividad convendría pensar a qué llamamos instinto y cómo se consolidó su significado.

El término "instinto" proviene del latín instinctus 'impulso, motivación' y este del verbo instingere, a su vez formado por el prefijo in−, 'desde adentro, interno' y el verbo stingere, 'pinchar, impulsar, motivar'. Como vemos en su genealogía no incluía nada que refiera a la herencia, sino que comenzó refiriéndose a una urgencia interior que movía a la acción. Recién en el siglo XVI, comienza a decirse que el impulso es ciego: "es decir, que el animal no reconoce conscientemente el fin o no comprende la relación entre los medios y el fin" (Century Dictionary Online Lookup for 'instinct). Como era de esperar, en la mayoría de los textos aparece como algo característico de la conducta de los "animales inferiores". Poco a poco fueron incorporándose más

y más significados, que hicieron al término más confuso, pero a nadie le importó porque el objetivo era separar a la humanidad de su animalidad, "reino" al que aceptamos pertenecer…pero no tanto.

A la hora de pensar las conductas instintivas, la ciencia moderna no fue menos prejuiciosa que el saber antiguo. Solo que le dio legitimidad científica al término "instinto" que pretendiendo explicar demasiado lo confunde casi todo. Lejos de la claridad y distinción que pretendía Descartes, la idea de una acción puramente instintiva es una de las más neblinosas de nuestra cultura.

La noción de "instinto" funciona a la vez como un paraguas -que permite albergar sentidos completamente diferentes-, y como un tapón que obstruye el pensamiento sobre muchas formas de violencia a partir de su justificación y normalización.

Patrick Bateson (2002) enumeró algunas de las más habituales formas de utilizar este término en nuestra época: a) una reacción prefijada, b) una tendencia a comportarse de ciertas maneras específicas, c) conducta heredada, d) actividades mecánicas ciegas, e) una concatenación de reflejos, f) una forma innata de conducta o respuesta no aprendida, g) patrones y automatismos innatos, pre-programados, h) una reacción impulsiva, i) Inmodificable una vez desarrollado, j) genéticamente programados, k) una conducta pre-cableada en el cerebro.

Algunos han definido el instinto como comportamiento variable, otros como invariable; unos como consciente, otros como inconsciente, unos como adaptativo, otros sin tal especificación, algunos como intencional, otros como ciego. Esta diversidad se ve agravada por la miríada de usos en los que lo instintivo se equipara con intuitivo, natural, irracional, espontáneo, como han mostrado tanto Bateson, como Mark Blumberg entre otros muchos. Semejante confusión ha hecho que investigadores muy respetados propongan dejar de utilizar el término "instinto" en la ciencia. Una excelente recomendación puesto que su utilización no fue el fruto de un intenso proceso de elaboración, sino que nació de la imaginería patriarcal y su necesidad de fundamentar la dominación humana-masculina sobre la naturaleza toda, a la que sólo el varón blanco, miembro de la élite europea o europeizada, podía trascender.

Desgraciadamente, por muy sagaz y cuidadosamente construida que sea la crítica, el cambio conceptual no se producirá mientras no transformemos también los modos de hacer ciencia y de divulgarla. Una tarea ardua que llevará mucho tiempo, pero para la que muchos estamos trabajando. En este camino, una de las tareas prioritarias es poner en cuestión los mitos racionales: la disociación entre el cuerpo y la mente, la separación de la razón y los afectos, el divorcio entre el pensamiento y el instinto, la ilusión de la objetividad, y un largo etcétera.

Las formas actuales de referirnos a lo instintivo están muy influidas por una genética construida a partir de la metáfora del programa informático. De ese modo el "instinto" para algunos pasó a ser concebido como programado en los genes. Si esto fuera cierto, o tan siquiera posible, toda la conducta se desplegaría como lo hace un software en la computadora sin importar lo que ocurriese en el vivir. Los pulpos, para poner un ejemplo entre infinitos otros, tendrían programada la conducta que les permite abrir los jarros donde los humanos los encierran:



Paradójicamente la noción de un instinto pre-programado presupone una vida inmune al vivir. Todo está pre-establecido independientemente de los encuentros en los que participemos, dado que estos no influirían

en los genes. Cuando lo pensamos es completamente absurdo, pero estamos tan acostumbrados a concebir todo como una máquina que nos resulta verosímil.

No se trata de una confusión solamente, sino de algo mucho más insidioso: a través de la idea de instinto se cuela una noción mecanicista-algorítmica de la vida que no sólo empobrece nuestra comprensión, sino que hace de las experiencias del vivir algo superfluo. Por supuesto que la excepción a esta regla sólo se cumple para los que la inventaron: los hombres, que dicen ser los únicos propietarios de la razón que les permitiría transcender los instintos porque según ellos es independiente del cuerpo. Los demás somos meras máquinas corporales instintivas, pre-programadas, desalmadas y bobas.

Por suerte, en las últimas décadas nuevas miradas han nacido en la ciencia que permitieron reconsiderar el pensamiento animal. Franz de Wall, uno de los etólogos más destacados de nuestro tiempo, titula así uno de sus libros más recientes: ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?.

En su magnífico libro ¿Qué dirían los animales, si les hiciéramos las preguntas correctas? Vinciane Despret, no sólo avanza en la comprensión del saber de los animales, sino que en el trayecto cuestiona los modos de investigación que se lo negaron. Pero allí no termina el camino de transformación puesto que no se trata sólo de los animales. También hemos comenzado a visibilizar y comprender la dúctil, sutil y poderosa inteligencia de las plantas gracias a una amplia y diversa corriente de investigadores entre los que destaco a Susan Simmard, Emanuele Coccia , Stefano Mancuso y Mónica Gagliano.

Los marcos teóricos que nos impusieron, parecieran habernos dejado tuertos para percibir y bastante tontos para pensar la inteligencia inherente a la vida, ya sea vegetal o animal (incluida la nuestra). Y, para colmo, han generado una ilusión de saber, una pretensión de superioridad, que hace aún más difícil romper el hechizo. La autoimagen heroica y colosal del ser humano que nuestra cultura ha forjado se vería desinflada, especialmente el hipertrofiado ego patriarcal. Dado que toda la civilización occidental basa su supremacía en la idea de la superioridad del hombre, cualquier cuestionamiento a esta jerarquía ataca directamente al ego de los varones, lo que nos permite también comprender la violencia de sus reacciones.

Precisamente para abordar esta delicada tarea les propongo hacer un trayecto que nos permita revisar nuestros prejuicios-teorías. El primer paso consiste en hacerle lugar a nuestra existencia corpórea, sensible, emotiva, afectiva e intelectual no disociada y reintegrarnos al seno de la naturaleza a la que siempre pertenecimos (salvo en las fábulas de la imaginación moderna occidental). Precisamos entender nuestra específica animalidad y en ese camino volver a pensar las distinciones entre agresividad y violencia desde una mirada compleja y entramada.

En ese camino, quiero destacar que la oposición entre razón e instinto -que de modos tan diferentes afirmaron antiguos y modernos- no está solo relacionada con la negación de la inteligencia animal, sino también con una comprensión empobrecedora del saber de los seres humanos, al independizarla del cuerpo, la sensibilidad y los afectos.

En las últimas décadas del siglo pasado han comenzado a desarrollarse abordajes no disociados que nos permiten pensar de una forma muy diferente tanto lo que puede nuestro cuerpo, como nuestra potencia de pensar. Humberto Maturana ha mostrado que para todas las formas de vida sin excepción vivir y aprender son inseparables. Ninguna vida está pre-programada, aunque todas las formas de vida heredan de sus progenitores. Vivir es pertinente a la vida, lo heredado es transformado por el aprendizaje. Ni la genética, ni más ampliamente lo heredado, suponen un destino inexorable.

Ya en el siglo XVII Spinoza propuso una mirada de la naturaleza entendiéndola como una matriz generativa, como una dinámica vincular creativa en contraposición a la idea de mecanismo programado que resultaba tan adecuado al objetivo de dominar, manipular y extraer propio de la cultura moderna.

Desde esta concepción, que también cultivan muchos pueblos originarios, así como diversas formas del pensamiento chino, especialmente el taoísta y también algunos abordajes de la complejidad contemporáneos la naturaleza no es algo dado de una vez para siempre, ni programado, sino una actividad poiética, creativa,

cuyos trayectos no son lineales. Esta concepción nos permite superar la mirada dicotómica con las que nos han formado.

En relación al instinto tenemos que cuestionar además de las ya mencionadas, la dicotomía que separa la naturaleza y la cultura, así como la que disocia la herencia y el aprendizaje. Cuando pensamos con Spinoza una naturaleza generativa y creativa podemos recuperar para la cultura el sentido de “cultivo” que la Modernidad dejó en el olvido. La trama de la vida es el cultivo en el que todes nos transformamos mutuamente, nada es fijo ni dado, nada está pre-programado.

En su libro Lenguaje y vida, Evelyn Fox Keller (1995) mostró la precariedad –y la perversidad- de la metáfora del programa genético, que nos hace creer en un destino ya definido. Toda vida es creativa, no existe nada como un “puro” reflejo, ni instintos completamente pre-programados. Al igual que la confusa noción de instinto esta metáfora se sigue usando aún a pesar de que muchísimas investigaciones han mostrado con creces lo inadecuada que es. ¿Será acaso porque es funcional a los prejuicios supremacistas y racistas, a los que los científicos no sólo no son inmunes, sino que muchas veces promueven?



Los más encarnizados críticos del determinismo genético y de la noción de instinto han sido y continúan siendo los biólogos que estudian la ontogenia, es decir, los procesos mediante los cuales los organismos crecen y se desarrollan. Para ellos un esquema como el que se ve en el dibujo de la familia Kallikak no sólo es simplista, sino más bien siniestro. En sus investigaciones siempre han percibido y comprendido que el devenir vital no es un proceso lineal, ni tampoco es la ejecución de un programa, sino el despliegue de la potencia del ser vivo en un ambiente a través de los encuentros siempre cambiantes.

La vida es devenir en los encuentros, afectación y cultivo mutuo, “entre-cambio” colectivo sin límites a priori, sin dirección prefijada ni destino. El despliegue de la vida nada tiene que ver con lo que pueden los programas informáticos –ya sean los clásicos totalmente predefinidos o las nuevas “inteligencias artificiales” basadas en algoritmos generativos, incapaces de hacerse preguntas propias o de innovar más allá de lo que la base de datos les permite.

NI DEMONIZAR, NI JUSTIFICAR: COMPRENDER LA AGRESIÓN

Como hemos visto, nuestra cultura ha oscilado entre la demonización de la agresión, hasta la glorificación pasando por su justificación. La educación sentimental de todo varón "que se precie", incluye abundantes lecciones para que aprenda a demostrar su hombría, su valentía, es decir: mostrar su agresividad. Mientras que a las mujeres nos enseñan lo contrario. Y si se nos ocurre mostrar los dientes nos tildarán de marimachos, feminazis o el insulto que les venga en ganas – muchas veces incluso si estamos respondiendo a un abuso-. Ya se sabe, la mejor víctima es la que está muerta.

Cuándo será denigrada o elogiada la agresividad y respecto de quiénes, dependerá de lo que a la élite dominante le resulte más conveniente.

Esta oscilación entre la maldición y el aplauso es propia de una perspectiva moralista que les invito a abandonar para hacerle lugar al pensar vital. Es preciso comprender la agresividad sin juzgarla en función de un modelo ideal –siempre arbitrario, siempre conveniente a la élite en el poder-. Esto de ningún modo significa ser complacientes con los agresores, sino encontrar formas de transformar nuestro modo de vincularnos y nuestra organización política.

El punto de partida para desarmar la captura moralista es comprender que en la naturaleza no hay un modelo obligado de existencia, ni una forma correcta de reaccionar… salvo por supuesto en los discursos de dominación ya sea los de los teólogos o los cientificistas que los reemplazaron. Toda vida es siempre convivencia. Por lo tanto, es inevitable que seamos afectados y a su vez afectemos a otros, cada quién a su modo. Por eso resulta sorprendente, y hasta sospechoso que los biólogos hayan denominado "irritabilidad" a nuestra habilidad de responder al mundo en el que convivimos.

Cuando leemos las definiciones notamos que se destaca solamente el aspecto dañino, despotenciador del encuentro. Tanto es así, que si buscan sinónimos de esta palabra aparecen primero: choque, topetazo, golpe, colisión, tropiezo, escaramuza, batalla, reyerta, riña, combate, lucha. Sin duda el diccionario es una guía turística del pensamiento patriarcal hasta tal punto que "encuentro" etimológicamente incluye "en contra de". Esta mirada es tuerta, ya que no percibe ni aprecia el aspecto potenciador de los encuentros: el "junto con", "gracias a", "sinérgicamente", ni se les ocurrió. Solo hacia el final de la lista de sinónimos aparece "coincidencia", "reunión", "entrevista" (que ya no son términos de enfrentamiento, pero sólo refieren a un contacto externo y son muy formales). Para colmo de males, por mucho que nos sorprenda, algunos diccionarios, basándose en la etimología de la palabra prensentan como antónimos conceptos como "acuerdo", "armonía", "amistad", "concordia".

No es extraña esta concepción de los encuentros cuando nos damos cuenta que es la mirada de una cultura individualista que concibe al otro como adversario en la competencia, objeto de conquista, fuente de peligro, cuando no directamente como enemigo.

Una mirada muy distinta es la que nos presentó Spinoza que en lugar de moralizar y juzgar buscó comprender y supo apreciar la potencia de ser afectadas de todas las criaturas de la naturaleza –humanos incluidos- tanto en relación a lo que nos perjudica como a lo que nos favorece, lo que nos inhibe o lo que nos vivifica.

La irritabilidad es descrita en la Wikipedia como "la capacidad de un organismo o de una parte del mismo para identificar un cambio negativo en el medio ambiente y poder reaccionar". La versión en inglés está notoriamente mejor ya que nos dice que la irritabilidad es "La capacidad de excitación que tienen los organismos vivos para responder a los cambios de su entorno." Sin embargo, ambas fuentes ¿aclaran? que el término se utiliza tanto para la reacción fisiológica a los estímulos como para la sensibilidad patológica, anormal o excesiva (mujeres al borde de un ataque de nervios, personas racializadas hipersensibles, entre otras muchas formas de descalificar a los sufren la violencia del sistema). Por supuesto se omite decir según los criterios de quién y si preguntamos nos dicen que son objetivos.

Revisando algunos textos más académicos de biología encuentro que muchos coinciden en entender la irritabilidad como la sensibilidad o la capacidad de detectar cambios en el cuerpo y alrededor de él. Casi inmediatamente, la mayoría agrega que es una disposición a responder o actuar contra los cambios. La dicha duró poco. Desde esta perspectiva la irritabilidad sólo tendría la función de proteger la vida. Sin duda también la tiene, pero no sólo, desde luego que no todo cambio es dañino. Con esta definición queda invisibilizado el hecho primordial: la irritabilidad es central para la promoción de la vida. Esta distinción es crucial: dado que la primera acepción es el fundamento del paradigma de la "seguridad" –frente al peligro, contra el otro-, mientras que la noción de promoción de la vida es clave para entender la ética del cuidado, que incluye la protección, pero no se limita a ella.

La ciencia patriarcal sólo ha sido capaz de pensar la capacidad de respuesta del ser vivo desde la metáfora de la guerra, es decir, como una reacción de defensa o como un ataque contra el otro que solo es considerado un enemigo. La medicina hegemónica ha hecho uso y abuso de esta metáfora: arsenal de medicamentos, guerra contra le enfermedad, combate inmunológico, atacar el tumor, lucha contra el virus y un larguísimo etcétera.

Sin embargo, desde una mirada compleja, ecosistémica –y no paranoica- la irritabilidad da cuenta de todos los modos de relacionarnos con los otros, de las inevitables tensiones del vivir en toda su esplendorosa gama. Para que se entienda mejor, es por la irritabilidad que percibimos el mundo, desde una puesta de sol, a una sinfonía, del llanto de un bebé a una suave caricia y –por supuesto- también el ruido de una explosión o cuando nos dan una patada. Sentimos todas las delicias y los dolores gracias a que somos "irritables" y actuamos en función de esa sensibilidad entramada con nuestra potencia de pensar. Es sin duda la característica básica del vivir que nos permite participar –activa y pasivamente- del encuentro con otros: desde el viento y el agua, hasta un amante, un profesor o un torturador. No nos relacionamos solo para luchar, también lo hacemos para amar, para aprender, para disfrutar e inventar. De hecho lo primordial de la vida es su generatividad, su fecundidad, su convivencialidad y lo secundario –aunque importante- es la defensa y el ataque.

La naturaleza no nos rodea, estamos embebidos en ella, participamos en ella junto a otros en una danza permanente de entrecambios. Por eso la "irritabilidad", que mejor sería denominar con Spinoza "la potencia de ser afectados", es una característica de todos los seres vivos. No es un "instinto", no responde a un "precableado", no se hereda en los genes, ni se expresa en la inmensa mayoría de los casos como un reflejo. Aprendemos a relacionarnos con el mundo de muchos modos en el juego de vivir. En ningún ser vivo hay nada prefijado, ningún programa mecánico-informático. Todos aprendemos continuamente, exploramos nuestro ambiente, tejemos vínculos y en cada uno la creatividad de la vida se expresa a su modo.

Más aún, la potencia de ser afectados no es privativa del ser vivo, pero en los seres vivos se da de un modo peculiar, puesto que nuestra organización ha surgido y pervive precisamente para sostener la vida a través de los encuentros. No existe un ser vivo independiente, todos somos co-dependientes. Todos afectamos y somos afectados, de infinidad de formas y nuestra respuesta no se limita al ataque o la defensa, como promueve el paradigma heroico, ni se restringe a la competencia, sino que está ligada también a la ternura, la curiosidad, el juego, el aprendizaje y a la capacidad de disfrutar, ligada a la sensibilidad. Si somos capaces de sacarnos la anteojera dicotómica podremos darnos cuenta que la irritabilidad refiere tanto a nuestra reacción cuando somos atacados como a nuestra búsqueda activa de nutrición, de sexo, de cariño o de belleza.

Supongo que a muchos les habrá llamado la atención la idea de la "potencia de ser afectados". No es de extrañarse cuando hemos sido educados para entender la potencia exclusivamente como acción sobre el otro, cuando no contra él. Así hemos desvalorizado la receptividad porque la cultura androcéntrica supone que es femenina y puramente pasiva (que es como nos quieren imaginar a las mujeres). La irritabilidad al igual que la receptividad puede ser pasiva o activa, como lo muestran muy bien las distinciones entre escuchar y oír, ver y mirar, entre otras muchas. No actuamos en un mundo abstracto según un plan de acción prefigurado, respondemos a una situación siempre compleja a partir de nuestra potencia de ser afectados y

afectar a otros. Si logramos salir de esa captura competitiva-guerrera-paranoica y habitar la experiencia vital en su multiplicidad y diversidad estaremos en condiciones de apreciar que la receptividad es tan o incluso más crucial para la vida que la acción y que, además, no existe una sin la otra. Cultivar la sensibilidad es un modo de afinar y potenciar los vínculos y con ellos la vida singular y colectiva.

Toda esta deriva por la irritabilidad fue imprescindible para generar un cambio de mirada que nos permita pensar la agresividad de otro modo, porque no es nada más que la complejización de la irritabilidad. Al igual que ella no se relaciona sólo con el ataque o la defensa, sino que incluye muchas conductas asertivas, proactivas y entusiastas.

PENSANDO LA AGRESIVIDAD HUMANA MÁS ALLÁ DE LAS FIERECILLAS Y LOS DOMADORES

Para entender las relaciones entre violencia y agresión en los humanos les propongo un itinerario del pensar que nos permita hacerle lugar a las complejidades de la vida, al mismo tiempo que nos libramos de los arquetipos que nos han impuesto y de sus ilusiones moralizantes. Se trata de abandonar la mirada plana y estrecha con que nos educaron y explorar nuestra experiencia pensando la diversidad de las situaciones como se dan en la vida en lugar de quedar cautivos en el "deber ser" de moda –ya sea de la religión, la ley o de la ciencia normativa-.

Erich Fromm fue uno de los pocos pensadores que lejos de demonizar la agresividad intentó comprenderla y distinguirla de lo que él llamó "la destructividad humana", es decir, nuestra peculiar violencia. Comencemos por la sorprendente polisemia del término "agresión", que describió magistralmente:

> El equívoco empleo que se ha venido haciendo de la palabra «agresión» ha ocasionado gran confusión en la abundante literatura sobre este tema. Se ha aplicado al comportamiento combativo del hombre que defiende su vida frente a un ataque, al asaltante que mata a su víctima para conseguir dinero, al sádico que tortura a un prisionero. La confusión aún va más allá: se ha empleado la palabra para el impetuoso acercamiento sexual del varón a la hembra, para los dinámicos impulsos hacia delante de un alpinista o un agente vendedor y para el campesino que labra briosamente su tierra.

Esta enumeración, que ni siquiera es exhaustiva, nos muestra la inmensa variedad de acciones y situaciones que fundimos, y por tanto confundimos, en una única categoría. Para comprender la agresión es preciso abandonar la concepción mecanicista moderna de la naturaleza formada por átomos-individuos-engranajes independientes que tan solo chocan externamente.

Los abordajes de la complejidad que promuevo nos invitan a entender la naturaleza, como una infinita matriz generativa en la que estamos entretejidos. Edgar Morin con su bella prosa la describió así:

> El fenómeno que nosotros llamamos Naturaleza no es más que esta extraordinaria solidaridad de sistemas encabalgados edificándose los unos sobre los otros, por los otros, con los otros, contra los otros: la Naturaleza son los sistemas de sistemas, en rosario, en racimos, en pólipos, en matorrales, en archipiélagos. No existen realmente más que sistemas de sistemas, no siendo el simple sistema más que una abstracción didáctica.

Los taoístas suelen referirse a esta naturaleza dinámica, indisciplinada, creativa y generativa como un tejido sin tejedor. Me permito agregar: sin dueño y sin patrón. Una naturaleza en la que todos los procesos son inmanentes como nos enseñó Spinoza, es decir, que la naturaleza se gesta a sí misma, sin precisar de un ser sobrenatural que la haya creado y –menos aún- que la domine.

En esa naturaleza activa, generativa y creativa, convivimos unos con otros afectándonos mutuamente: la vida se da siempre en conversación (término que antiguamente significaba convivencia, encuentro de cuerpos vivientes y que desearía recuperar en su complejidad, diversidad y diversión). Las afecciones pueden ser tanto potenciadoras como despotenciadoras, habrá siempre encuentros sinérgicos y otros inhibidores. Es

decir, algunos pueden ampliar, nutrir o enriquecer la vida y otros pueden restringirla, intoxicarla, empobrecerla. En la danza de la vida habrá discordia y acuerdo, composiciones y descomposiciones. La agresión es inevitable, porque siempre estamos componiendo y descomponiendo vínculos con otros y no sólo chocando externamente. La vida es un entre-cambio mutuo que nos transforma íntimamente, no tan solo un intercambio exterior-mecánico. Entramos en el espacio vital de los demás y ellos en el nuestro, entretejiéndonos.

Desde esta mirada entramada no existe, ni puede existir, algo así como un ser vivo aislado o independiente. Sin embargo, el individuo en nuestra cultura ha sido concebido invisibilizando la característica primordial de toda forma de la vida: el ser afectada y afectar a otros. En otras palabras: la vulnerabilidad es inherente al vivir. Nuestra cultura solo ha sido capaz de concebir el daño (recordemos que vulnus significaba herida en latín). Lo que no ha de extrañarnos de una cultura guerrera, androcéntrica y heroica que, alucinando una imposible invulnerabilidad, no pudo concebir ni apreciar las virtudes del ser afectados.

Para colmo de males, confundimos la vulnerabilidad con la fragilidad y usamos estos términos como si fueran sinónimos. Sin embargo, desde una mirada que comprende y valora el hecho inevitable de vivir entramados, de que nos afectamos mutuamente, y que muchas de esas afecciones son potenciadoras, la diferencia es abismal. Vulnerables son todos los seres vivos –todos, incluso los machirulos que se creen que no-. En cambio, frágiles son los objetos. El vidrio, la computadora y hasta las torres gemelas, son frágiles, ya que todas pueden ser destruidas y no tienen ninguna capacidad de regeneración, ni de aprendizaje, ni de evolución. Mientras que la gacela, la mariposa, el héroe o el galán de turno, son vulnerables.

Propongo por eso pensar la vulnerabilidad como un aspecto inherente de la apertura a la vida, como condición necesaria de la composición con los otros -tanto potenciadora como destructiva-, y también para el aprendizaje vital, ya que tenemos que ser afectados para percibir el mundo en el que vivimos. La vida es simultáneamente vulnerable y robusta. La apertura implica riesgos y heridas, pero también es la fuente de la ternura, de la percepción y todas las delicias.

Fromm hizo un trabajo importantísimo al distinguir la agresión adaptativa, ligada a los avatares de la convivencialidad y aquello que denominó la “destructividad humana”. Continuando su camino, y también modificando algunas de sus aproximaciones, considero que lo peculiar y característico de lo humano es que además de la agresividad hemos creado un sistema violento. La violencia humana nada tiene que ver con una necesidad vital. Es un modo de relación sistémica que racionaliza y así justifica la dominación, la conquista, la competencia, a partir de la invención e imposición de una jerarquía (siempre imaginaria por muy racional que se proclame). La irritabilidad la compartimos con todos los seres vivos, la agresividad con los más complejos, pero la violencia o como la llama Fromm “destructividad” es exclusivamente humana.

El fundamento del sistema patriarcal es, precisamente, esta construcción jerárquica que necesariamente se impuso por la agresión directa para que cada quien “ocupe su lugar” –el que el poder decidió que tuviéramos-. Una vez consolidado el sistema se perpetúa luego por otros medios que siguen siendo violentos, pero no necesariamente agresivos. Pero siempre es un sistema despotenciador de la vida y la mayoría de las veces destructivo. Lo que hace que resulte aún más absurda, cuando no perversa, nuestra costumbre de llamar “inhumanos” a los comportamientos dañinos.

Como hemos visto, la violencia, aun cuando muchas veces puede ser agresiva, no siempre ni necesariamente lo es. Ahora podremos profundizar un poco más, para lo que les pido que veamos otro video, para seguir pensando desde la experiencia.



Desde la primera vez que lo vi, me conmovió profundamente. No puedo decir que he sido violenta exactamente de esa forma, pero sí de otras muy parecidas y creo que en nuestra cultura todos hemos ejercido y padecido este tipo de violencia. Una vez más, la niña no ha sido explícitamente agredida, no fue golpeada, ni insultada, pero fue profundamente violentada. ¡Incluso por los que hicieron el video que la expuso a esta humillante situación!

La desconsideración de la inteligencia de las mujeres, la desvalorización racista, la discriminación de las disidencias sexo-genéricas, el desprecio clasista, las infinitas tretas de explotación laboral que llamamos trabajo, son violentas. Más ampliamente: es violencia la imposición del arquetipo "normal" que nos moldeó en cuerpo-alma, es violento tanto para los que más o menos encajan en sus parámetros como para los que no se ajustaron y por eso fueron considerados patológicos o desviados.

LO QUE ESCONDE LA CONFUSIÓN ENTRE VIOLENCIA Y AGRESIÓN

Qué violenta la calma con la que los empachados nos aconsejan que agradezcamos las migajas.

Nina Ferrari

Todavía hoy nos siguen enseñando a temerle a las brujas y no a los que las quemaban. Esa es la trampa que espero ayudar a desmontar con esta distinción entre agresividad y violencia. Al comprender sus diferencias podemos empezar a percibir y a pensar cómo se engendraron las múltiples violencias estructurales del sistema, cuáles fueron las formas en que resultaron naturalizadas, justificadas, legalizadas y legitimadas. Nuestro saber en tanto seres vivos ha sido desvalorizado y anestesiado en cuerpo-alma, el conocimiento del cuerpo negado y la sensibilidad aletargada, la razón colonizada por la lógica patriarcal, que se nos impuso como la única posible.

El sistema se arrogó el derecho de decir qué ha de ser considerado violento. Quiénes y cuándo y cómo están "autorizados" a hacerlo -obviamente los expertos designados por la élite en el poder-. Se nos expropia así de nuestra propia sensibilidad y de nuestra capacidad de evaluar qué es lo que nos violenta, daña, injuria. ¿Qué puede ser más conveniente a un sistema de dominación?

Cuando las mujeres, las personas racializadas o de clases no privilegiadas, los disidentes, los marginados, los anormales que fuimos y somos víctimas de la opresión osamos abandonar la servidumbre voluntaria en la que nos formaron y protestamos, resistimos, luchamos, es decir, cuando damos lugar a una defensa vital agresiva… resulta que somos acusados de ejercer la violencia.

La condena está escrita de antemano ya que los tribunales –que poco y nada tienen que ver con la justicia- expresan abrumadoramente la racionalidad patriarcal. Así es cómo se produce la revictimización de las víctimas, encerrándonos en un círculo vicioso siniestro: la violencia de la dominación está o bien invisibilizada o bien legitimada, pero la agresividad de nuestra respuesta siempre es incriminada.

Por eso es crucial distinguir la violencia sistémica de la agresión: para quebrar el círculo vicioso por el cual cuando por fin tenemos el coraje de expresar y resistir a esas violencias nos acusan de ser hipersensibles, exagerados, desquiciados y, en el colmo de la crueldad, resultamos condenados por ejercer la violencia. Esa es la ironía más perversa con la que es preciso terminar urgentemente.

La trampa mortal, y hablando de violencia no es un eufemismo, que nos hunde en el círculo vicioso surge precisamente de esta confusión tan conveniente al sistema de dominación entre violencia y agresividad. Llevamos siglos de disciplinamiento, de una domesticación y adiestramiento en cuerpo-alma que no sólo nos dificulta percibir la violencia, sino que degrada la potencia de nuestra denuncia pues los demás aún no la sienten o entienden como tal y también inhibe o castiga nuestra legítima resistencia. Más aún, en la actual cultura de la positividad y la felicidad, la agresividad se ha convertido en un tabú, como expone con lúcida y

dramática claridad el terapeuta de niños y jóvenes Jesper Juul. La pretendida "educación emocional" es sobre todo un sistema de adecuación afectiva al imperio neoliberal y su violencia a la que tenemos no sólo que someternos sino que hacerlo con entusiasmo y alegría. Cuanto más violento es el sistema, y estamos llegando a cotas altísimas, más publicidad de la alegría: seminarios universitarios, ministerios, departamentos empresariales, coaching omnipresente. Al mismo tiempo asciende la demonización de los atrevidos que osan cuestionar: gente agresiva de mala onda que no tolera ni salarios de hambre, ni alimentos cada vez más caros y más nocivos –transgénicos y agrotóxicos mediante-, ni jornadas laborales cada vez más extensas – hasta llegar al "full life" ("vida completa" en lugar de full time, horario completo).

Por eso hoy es preciso no sólo visibilizar la violencia naturalizada, sino entender el valor de la agresividad en la vida, tanto para promoverla como para destruirla. Las acciones agresivas son situadas, surgen de nuestro modo de actuar, reaccionar o responder en el encuentro con el mundo. La agresividad está relacionada con la búsqueda de nutrición, también con el deseo de conseguir algo difícil, con la defensa frente a un ataque, la resistencia a la violencia o una situación humillante y muchas otras situaciones donde es necesario garantizar la superviviencia. La violencia, en cambio, es una política de deslegitimación a partir de una concepción jerárquica según la cual unas vidas valen y otras no, lo que habilita, justifica y promueve la dominación. Una vez que nos convencieron, amaestraron, domaron e impusieron el derecho de dueñidad, la violencia puede dejar de ser agresiva puesto que nos hemos vuelto esclavos voluntarios.

Para acabar con esta captura es recomendable seguir los pasos de Clarice Lispector cuando afirmó: "Dejo registrado que, si vuelve la Edad Media, yo estoy del lado de las *brujas*".

BIBLIOGRAFÍA

BATESON, P. (2002). "The corpse of a wearisome debate". Science. 2002

BLUMBERG, M. "Development evolving: The origins and meanings of instinct". Wiley Interdiscip Rev Cogn Sci. 2017 January ; 8(1-2): . doi:10.1002/wcs.1371.

BRECHT, B. (1956) *Galileo Galilei*, Ed. Losange, Buenos Aires,

DE WAAL, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*. Tusquets editores. Barcelona.

DESPRET, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Cactus. Buenos Aires

FOUCAULT, M. *(*2007) *Nacimiento de la biopolítica*: Curso en el *College de France*: 1978~1979.: Fondo de Cultura Económica, - Buenos Aires.

FOX KELLER, E. (1995) *Refiguring life. Metaphors of twentieth-century Biology*, Columbia Univ. Press, New York.

JUUL, J. (2015). *Agresión:¿ Un nuevo y peligroso tabú?*. Herder Editorial. Barcelona

KROPOTKIN, P. (1989). *El apoyo mutuo*. Madre Tierra, Móstoles-Madrid.

MACHADO, A. (1981*) Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo.Madrid, Alianza Editorial.*

MARGULIS, L. Y SAGAN, D. (1995) "*Microcosmos*", Tusquets, Barcelona,

MATURANA, H. (1990) Biología *de la cognición y epistemología*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

MORIN, E. (1977) "*El Método. Vol 1 La naturaleza de la naturaleza*", Ediciones Cátedra, Madrid.

NAJMANOVICH, D. “De gallos y machos: los mitos de la razón”. El diario.es 30 de marzo de 2022. Recuperado de: https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/machismo-peleas-de-gallos-violencia-maltrato-animal-guerra_132_8870889.html

SEGATO, R. (2018) Contra-pedagogía de la crueldad, Prometeo, Buenos Aires.

SPINOZA, B. (1980) “*Ética demostrada según el orden geométrico*” Editora Nacional, Madrid.

BIODATA

Dra. Denise NAJMANOVICH: Doctorada en la PUC San Pablo con dirección de Suely Rolnik. Es profesora en la Universidad de Buenos Aires y profesora invitada en diversas universidades de España, Costa Rica, Guatemala, Perú, Chile, Brasil, México, entre otras. Sus aportes comprenden temáticas relacionadas con la epistemología, el pensamiento complejo, la salud, la educación, la convivencialidad, la subjetividad y el lazo social, la ecología de los cuidados. Es autora de «Complejidades del saber», «El mito de la objetividad», «Mirar con nuevos ojos, «Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo», «El juego de los vínculos. Subjetividad y lazo social: figuras en mutación» y “O sujeito encarnado. questoes para pesquisa no/do cotidiano”, así como numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Miembro de los consejos editoriales de la “Revista Brasileira de Educacão”, de la Revista Venezolana “Utopía y praxis latinoamericana”, de la Revista Mexicana “Andamios” de la UAM, entre otras publicaciones científicas. www.denisenajmanovich.com.ar



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864582
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Impronta de la naturaleza en el sistema normativo mapuche: caso comunidades de Coñaripe, lago Calafquén [1]

Stamp of nature in the Mapuche normative system: Case communities of Coñaripe, Lake Calafquén

Cristóbal BALBONTIN-GALLO
https://orcid.org/0000-0001-6604-2957
cbalbonting@gmail.com
Universidad Austral de Chile. Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864582

RESUMEN

El propósito de este artículo es dar cuenta de la impronta cultural que tiene la naturaleza para el pueblo mapuche, y más concretamente su rendimiento normativo a través del llamado Az Mapu, o código consuetudinario del buen vivir mapuche que involucra tantos los humanos como los seres no humanos que forman parte de la naturaleza. Para ello se realiza un trabajo de campo etnográfico en las comunidades mapuche de Coñaripe, cuenca oriental del lago Calafquén, Chile

Palabras clave: Indígena, medioambiente, normatividad, autonomía, persona.

ABSTRACT

The purpose of this article is to give an account of the cultural imprint that nature has for the Mapuche people, and more specifically its normative performance through the so-called Az Mapu, or Mapuche customary code of good living, which involves both humans and non-human beings that are part of nature. For this purpose, ethnographic fieldwork is carried out in the Mapuche communities of Coñaripe, eastern basin of Lake Calafquén, Chile. From this observation, the final considerations reflect on the theoretical performance that the normative imprint of nature in Mapuche culture can have for anthropology.

Keywords: Indigenous, environment, normativity, autonomy, person.

Recibido: 07-11-2023 ● Aceptado: 12-02-2024

---

[1] El presente artículo se enmarca en la ejecución de los proyectos de investigación ECOS-ANID Nº210041 "North-South network of critical theory. Thinking about recognition and sociocultural conflicts" y Research Partenrship Grant, Leading House fuïr LateinAmerika, Universität Saint Gallen, Suiza. "Rethinking Recognition Through Environmental Conflicts", cuyos integrantes por el equipo chileno son junto al autor, el profesor Ricardo Salas Astraín y la doctorante Luz Marina Hunechucoy Millao.

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

"Sentado en las rodillas de mi abuela
oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí,
con los animales y con la gente"
Elicura Chiuailaf

"Hay diferentes ordenes de mapuches
x adopción x raza x astucia
Mapuches x conveniencia
Mapuches hay x aire de familia
Yo por mi parte
Soy un mapuche x derecho propio
Mi padre es el sol, mi madre es el agua de la vertiente"
Nicanor Parra[2]

Uno de los pasajes más notables de la obra Childhood and society (1950), de la autoría del psicoanalista alemán emigrado en Estados Unidos Erik Erikson, es aquel en que intenta explicar la forma de patología social asociada a las crisis de identidad, depresiones y suicidios de los jóvenes sioux después de la colonización en Estados Unidos. Sometidos a responder a dos sistemas normativos, por una parte, un sistema normativo impuesto por los colonizadores y, al mismo tiempo, un sistema normativo ancestral, supuso para los Sioux la privación del sistema normativo que constituía su cultura y sus instituciones, sin pertenecer del todo a otro sistema. Producto de la crisis de su sistema normativo tradicional los Sioux se sentían, según Erikson, privados o alienados de un cierto estatus moral, unido a un sentido "real" u "objetivo" de sí mismos, que les hacía ser un individuo digno y valioso ante los demás miembros de la sociedad y diferente al mismo tiempo ante el resto de la sociedad colonizadora.

¿En qué medida las patologías sociales que afectan a la población mapuche en las regiones de la Araucanía y Los Ríos es el resultado de una crisis de su sistema normativo tradicional, sistema normativo llamado Az Mapu que es indisociable de la naturaleza circundante donde la cultura mapuche encuentra su eficacia simbólica? Tal situación de crisis está bien referida, por ejemplo, por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf quien señala: "Para un pewenche dejar sus tierras ancestrales puede significar el quiebre de sus vínculos espirituales con su tierra, separarse de su tradicional fuente de subsistencia, romper la red de la comunidad. Al intervenir en su economía, religión y comunidad, se destruiría la cultura mapuche pewenche irremediablemente" (Chihuailaf: 2015, p.122). El propósito del presente artículo es en un primer momento (i), dar cuenta de la impronta cultural que tiene la naturaleza para el pueblo mapuche, y más concretamente su rendimiento normativo a través del llamado Az Mapu, o código consuetudinario del buen vivir mapuche que involucra tantos los humanos como los seres no humanos que forma parte de la naturaleza. Enseguida nuestro propósito es (ii) practicar una observación etnográfica de los usos y costumbres dotadas de valor normativo con relación al medio ambiente en un caso específico: aquella de las comunidades de Coñaripe en el lago Calafquén, Chile. Finalmente, en un tercer momento (iii), nuestro propósito es desprender algunas consideraciones finales sobre el rendimiento teórico que la impronta normativa de la naturaleza sobre la cultura mapuche puede tener para la antropología. Nuestra hipótesis es que más allá del estructuralismo, que le asigna un rol excesivo a las estructuras sociales sobre el individuo, y del atomismo, que le asigna al individuo un rol excesivamente protagónico en la configuración de su personalidad y autonomía, nuestra posición busca defender una aproximación hermenéutica y pragmatista de la relación de esta sociedad indígena con el medioambiente, y en la impronta que la naturaleza tiene en la organización del sistema normativo como de la autonomía moral de los mapuches.

---

[2] Del poema "Hay mapuche & mapuches", Encuentro de escritores mapuches y no mapuches, Temuco, 1994. (Cfr. Cayuqueo: 2018).

NATURALEZA Y CULTURA EN EL PUEBLO MAPUCHE

Como señala Piergiorgio Di Giminiani (2012, pp.32-34), la rica literatura en relación con el pueblo mapuche se caracteriza por ciertas obras canónicas que surgen desde el siglo XVI y XVII con el primer contacto con el pueblo mapuche y que proveen valiosa información histórica y etnográfica. En estas obras del siglo XVI destaca el poema épico La Araucana de Ercilla y Zúñiga (1569), la crónica del Cautiverio feliz de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1673), el trabajo de los naturalistas Ignacio de Domeyko (1845) y Claudio Gay (1870), además de los estudios llevados a cabo por misioneros jesuitas y capuchinos. A su vez los primeros trabajos científicos con carácter sistemático fueron aquellas obras del siglo XIX, donde destacan la autoría de José Medina (1882), Tomás Guevara (1908 y 1913) y Ricardo Latcham (1924). En la primera mitad del siglo XX hubo un desarrollo de las crónicas y biografías llevadas a cabo por historiadores y etnógrafos que registran el testimonio en primera persona de los mismos mapuches. Tal fue el caso del testimonio del lonko Pascual Coña (1930) y Guevara/Mankilef (1912). Otro hito es la investigación etnográfica que se despliega a partir de 1960 entre las que destaca Louis Faron (1969), Thomas Melville (1976), Tom Dillehay (1990, 2011) y Bacigalupo (2003). Con todo, es desde 1980 que se produce una intensa producción historiográfica, sociológica, antropológica, jurídica incluso filosófica en torno al pueblo mapuche, entre la cual debemos destacar el trabajo de Bengoa (1999, 2000y 2003), Foerster (1988), Montecinos (1989), Hernández (2003), Pinto (2003) y Salas Astraín (2011). Especialmente relevante resulta, por otro lado, el surgimiento de trabajos realizados por intelectuales mapuches que asumen abiertamente la perspectiva indígena, entre los cuales se cuenta a Marimán (2006), Millalén (2006), Quidel (1999) o Chihuailaf (1999). En lo que importa, hemos privilegiado ciertos trabajos donde la eficacia de la naturaleza sobre la cultura mapuche esta abordada de forma más explícita.

LA IMPORTANCIA DEL TERRITORIO PARA LA CULTURA MAPUCHE

Desde ya, como lo recuerda José Bengoa, el territorio mapuche –en sentido amplio como entorno natural, donde está situada la cultura mapuche– es “un mundo animado, lleno de ríos que tienen vida, de piedras que recuerdan a personas que murieron en tiempos de grandes inundaciones, de animales, pájaros y seres de toda la naturaleza que expresan sentidos, comunican sentimientos. Esa maravillosa vitalidad de este lugar es lo que está en el origen y en la base de la cultura mapuche” (Bengoa: 2007, p.45). En efecto, la cultura mapuche es una cultura situada, en que los referentes simbólicos de su sistema social están constituidos y organizados en relación con la naturaleza o, más precisamente, en torno a un cierto medio ambiente que constituye su mundo[3]. Ya Claudio Gay, en sus visitas que datan entre 1833 y 1860, testimoniaba de primera fuente el fuerte impacto que la naturaleza tiene que haber tenido sobre sus moradores: “Los araucanos han de haber quedado fuertemente impactados por los misteriosos fenómenos de su país, cuya fisonomía es a la vez grandiosa e inquietante. Los bosques son inmensos, los ríos torrenciales y las montañas de una altura prodigiosa, coronadas por volcanes que proyectan humaredas oscuras y amenazantes y emiten ruidosas detonaciones y erupciones repentinas y desastrosas. Si a este cuadro imponente agregamos las agitaciones de la atmosfera, que son muy fuertes y frecuentes y los terremotos que ocurren permanentemente y que son muchas veces devastadores, podemos comprender que aquí, más que en otras partes, el espíritu (…) se encuentre impresionado por los grandes fenómenos” (Gay: 2018, pp.235-236). Es por ello, que “la ancestralización se encuentra operacionalmente ligada a las características del paisaje sagrado (…). La

[3] Si la etimología de la palabra “cultura” deriva del latín colere, que significa cultivar (Moulian: 2022, p.15), ello supone que el modo de vida en sociedad es cultivado, es decir, es sembrado, que crece, se desarrolla, y es cosechado en una relación vital a la Tierra, a un espacio, a un lugar. Es esta premisa la creemos adquiere toda su pertinencia en el caso de la cultura mapuche.

geografía es aquí un espacio de protección y concreción de los modelos cosmográficos" (Moulian: 2022, p.25).

Por cierto, este territorio tiene una función económica en sentido amplio que sirve a la base de reservorio no solo de alimentos y de recursos para la construcción de útiles y herramientas, sino además en el caso de la medicina mapuche, ésta descansa sobre todo en las plantas de su entorno: "las sirven en estado de infusión, que consiguen golpeando el agua fría con un ramillete de hojas, a la que muchas veces agregan sal. Las matronas, encargadas de encontrarlas, pronuncian unas palabras cabalísticas y, tal vez, por imitación de lo que hace la gente del campo chileno, oraciones a la santa trinidad, sales, benditas, persignaciones, etc. Las plantas son usadas con frecuencia y varían según la enfermedad, será fría o caliente. De las plantas más utilizadas podemos citar el natri [Witheringia crispa], el parnqui [cestrum], la subcorteza del maqui [aristotela] la cachanlagua [vacío] (...) El agua de canelo no es menos solicitada. Las semillas de hasayo [kagentia] son usadas por quienes están bajo hechizo; el culen [psoralea], la reiolaga [mimulus] el huilmo [libertia], los sirven para las purgas y tienen una infinidad de otras plantas, cuyas virtudes son conocidas más por la tradición (…). Emplean algunas veces baños de vapor, ubicando al enfermo sobre unas ramas de voighe (canelo) y bajo estas ponen fuego para hacerlo sudar (…) es lo que llaman voihgetun" (Gay: 2018, p.281). Más aún, el entorno no solo provee recursos y bienes, sino que sus accidentes geográficos son parte de la higiene mapuche: "Cada familia se trata en su casa y a su manera, y sus remedios por excelencia son los baños fríos. Estando sanos, es poco frecuente que pase un día entero sin ir a bañarse en algún río cercano, y menos aun cuando están enfermos. Muchas veces vi a mujeres moribundas, que apenas podían sostenerse, arrastrarse hasta el río para hacerse remedio (…)" (Gay: 2018, p.282). Con todo, esta importancia del territorio descansa no solo en estas funciones, sino también en el hecho de que la geografía espacial sirve de base a las formas de organización social y política del pueblo mapuche. "Cada una de sus comunidades se organizaban a través de un sistema de alianzas familiares denominado Lofmapu. Cada Lofmapu tenía su propia toponimia y sus límites establecidos, que principalmente eran esteros, ríos, montañas". (Canio & Pozo: 2019, p.20). Por otra parte, el territorio también puede ostentar una función defensiva dentro de la cultura mapuche como lo testimonian ciertos epew: "Este lugar de repliegue, llamado Malal, está ubicado en los espesos bosques y tiene un único acceso, muy angosto, cerrado por fosas y troncos de árboles levantados o superpuestos unos con otros, rodeados a cierta distancia" (Gay:2018, pp.95-96).

Sin embargo, más fundamental aún –para la premisa que deseamos defender–, el territorio en tanto medioambiente donde están situadas las comunidades da cuenta de una naturaleza que tiene eficacia normativa sobre la cultura: "El caminar diario en el territorio de nuestra gente, por eso digo, tiene que ver con los pasos del viento, pero también con los más pequeños insectos. Con la mirada del cóndor en alto vuelo, mas también con la oruga. Con el grito de los ríos torrentosos, pero también con el silencio de los lagos". (Chihuailaf: 2015, p.45). Es precisamente en términos de construcción moral de la personalidad individual donde cobra relevancia el territorio, esto es, como medio ambiente dónde concretamente está situada cada comunidad. Como señala Elicura Chihuailaf, la cultura mapuche "ha sabido adaptarse a un universo en movimiento, logrando un alcance contemporáneo que se refiere como comunidad, sin perder sus dos pilares básicos: Tüwun y Küpalme: "El tüwun es el fundamento básico de la familia. El küpalme es el lazo sanguíneo que une a la comunidad familiar (…) evidenciados en nuestros apellidos" (Chiuailaf: 2015, p.49). El linaje asocia la ascendencia a un animal como origen no humano de la comunidad: sea este el puma, las rocas, el agua, etc. De este modo, "la comunidad o linaje se constituye a partir de su fusión o filiación con la naturaleza" (Bengoa: 2019, p.102). Así, "la sociedad mapuche independiente se une en torno a los caciques y estos se constituían a partir de la relación totémica que habría dado origen a los linajes. El rito a Ngechen , el nguillatún, es un elemento de renovación constitutiva del linaje y de la comunidad" (Bengoa: 2019, p.102). En efecto, el rito de la machi recuerda también este origen totémico de los seres humanos en los seres no humanos: "Hubo un gran cataclismo. La tierra se hundía y el mar se salía. Los hombres subían y subían los cerros. Los que

no alcanzaban a subir se convertían en piedras y peces. Arriba de los cerros se juntaron los hombres. Una niña se encontró con un león y se casó con él. Después bajaron las aguas. La niña tuvo hijos, mitad hombre, mitad león" (Bengoa: 2019, p.101). Los linajes surgen, así, de esta unión primigenia entre los hombres y la naturaleza, cuyo rastro portan los apellidos de las familias mapuches: los hombres-piedra (curra), los hombres león (pangui, o en su forma abreviada el apellido que termina en pan), los hombres serpientes (apellidos terminados en vilo), los hombres cóndor (manke o en su forma abreviada man), entre otros.

En relación con el küpalme y el tüwun, el linaje u origen totémico de los seres humanos juega un rol importante en la determinación de la identidad moral o Az (rostro) de la persona. Ellos determinan la configuración moral de quién es. Dicho de otro modo, su "valor" está determinado por el lugar de origen como por su ascendencia (Chiuailaf : 2015, p.49). La tradición oral no solo de relatos sino también de cantos da cuenta de la importancia de ambas instituciones. Así por ejemplo la canción Ullam Zomo (mujer despreciada) contiene una estrofa que da cuenta de la importancia del "lugar" como posición irreductible que un ser humano tiene en el espacio; lugar que determina a su vez el valor de la persona:

"Por mi parte, en este espacio,
En el espacio que estoy pisando,
Siempre me está protegiendo mi Elketew (espíritu forjador),
Es quien siempre está pendiente de mi vida,
Es el único que sabe que es lo que se está preparando para mí
Y si ha de destinarme un buen humilde hombre:
"Que se junte, que se consolide", si así lo decido Eltew,
Con ese hijo de mente bien ordenada,
Con esa persona de buen pensar,
Sólo a aquel he de amar, hermana compañera"

(Canio & Pozo: 2019, p.49).

Otro ejemplo de la importancia del tüwun o del medioambiente de origen y sentido de pertenencia en la construcción de la identidad aparece en el testimonio del cacique de Huapi, Pascual Painamilla: "Así, pues, a lo largo del mar están mis caciques. Esta mi Payneñamku que forma un grupo aparte con sus mocetones donde circulan sus consejos (los gobierna independientemente de mí). Vive mi suegro karüpangui. Y mi Llangküñamku, él es de Rüngipüllü, en su tierra Kalof viven de los hijos que dejó el finado Werkami; en su tierra Külluko el hijo que dejó mi finado Karmunahuel, se llama Antümahuel, en su tierra Llüwin el hijo que dejo mi finado Wichal. También está vivo en su tierra Kechukawin, el hijo de mi finado Lonkönawel, él dejo uno sólo: su hijo Külepangui y otros que son de mi finado Kallfüllangka" (Guevara y Mankelef: 2002, pp. 222-223).

LA IMPORTANCIA DE LOS EPEW (RELATOS) EN LA TRANSMISIÓN DE LA FILIACIÓN A LA NATURALEZA

Es sobre todo en los epew, tradición oral de cuentos, mitos y leyendas, que se mantiene la memoria colectiva de esta naturaleza que cobra para la cultura mapuche una dimensión fantástica. Por de pronto los epew referidos a la creación están en este primer orden de consideraciones para los mapuches: "Antes, mucho antes, no había tierra ni agua, ni plantas ni árboles, ni mares ni lagos. Todo era nada. En ese tiempo de oscuridad, en los aires vivía un espíritu poderoso Ngenchén. Con él vivían otros espíritus menores que le obedecían porque él mandaba a todos. Entonces, los espíritus que no mandaban quisieron tener poder también, deseando no obedecer más al espíritu grande (…) Cuando el espíritu grande supo de esta sublevación, se enojó y mandó a que los espíritus buenos reunieran en un solo lugar a todos los malos (…)

Entonces, cuando estuvieron todos los rebeldes juntos, fueron atrapados: los apilaron en un gran montón y cuando estuvieron así, el jefe ordenó a los mocetones fieles que les escupieran encima, también escupió él. Y por todas partes donde caían los escupos, los cuerpos se endurecieron como piedras (…). Los espíritus castigados lloraron días y noches por su condición de prisioneros y todo el llanto caía desde las montañas y arrastraba las cenizas y las piedras, y de esta manera se formaron las tierras, se aposaron las aguas y nacieron los mares y los ríos. Los espíritus malos se quedaron dentro de las montañas y estos son algunos pillanes, los que hasta hoy hacen reventar con ruidos ensordecedores los volcanes, largando humo y fuego (…)”[4] (Piña: 2021, p.24).

Ahora bien, este mito de la creación se complementa con la díada en tensión de Treng-Treng y Kai-Kai: “Nuestros mayores dicen que hubo un tiempo en que la serpiente Kay Kayfilu, la serpiente de las energías negativas que habita en las profundidades del mar empezó a levantar las aguas provocando grandes inundaciones con el fin de terminar con la gente y con todos los seres vivos. Entonces intervino Tren Trengfilu, la serpiente de las energías positivas, levantando los cerros para contrarrestar la acción de Kay Kay. La lucha entre ambos duro muchas lunas, dicen. Y fue tan intensa, Treng Treng tuvo que levantar tanto la tierra que está casi alcanzó al Sol. Por este motivo se protegieron [los mapuches] con metawe -cantaros de greda- las cabezas (…) lo que los salvo de morir calcinados. De la gente solo se salvaron un anciano, una anciana, un joven y una doncella; los que habían acudido al cerro Treng Treng (la morada de la serpiente), un lugar en el que -entre enormes piedras- vivían animales, insectos, plantas, aves. Allí, dicen, todos conversaron e hicieron Llellipun, rogativa para que bajaran las aguas y se detuvieran el crecimiento de las montañas. Entonces, dicen, el espíritu poderoso (Ngenchen) permitió que los jóvenes repoblaran la Tierra y que los ancianos les recordaran la Az Mapu. Por eso, dicen, hasta los días presentes ha continuado así la vida de nuestro pueblo, la vida de nuestra cultura. Treng Treng y Kay Kay son la dualidad contraria, complementaria y opuesta, de energías simétricas, perfectas en lo iniciático de nuestras almas. Positivo y negativo, masculino y femenino que deben estar en tensión para lograr el equilibrio y armonía” (Chihuailaf: 2017, pp.180-181. Modificado).

Como se puede apreciar, estos relatos del génesis mapuche dan cuenta no solo de la fuerza prodigiosa de la naturaleza que en la que están situados los mapuches, sino también de una existencia incierta y vulnerable frente a una naturaleza caprichosa. Esta vulnerabilidad e incertidumbre supone un equilibrio precario, un dualismo, una tensión de fuerzas contrarias en permanente lucha que hacen posible la armonía que se reproduce en todo orden de cosas. La naturaleza es igualmente positiva, acogedora, benéfica como negativa, hostil, aterradora: se conversa con los animales y los elementos, el surgimiento de las montañas va en socorro de la existencia humana, y al mismo tiempo amenaza la vida humana. Así como el agua hace posible la vida es también la que amenaza con su extinción. La técnica, que tiene un lugar en la producción y reproducción de la cultura mapuche, ocupa un lugar secundario y no es concebida de forma determinante para la existencia de los mapuches, como sí lo es esta concepción creadora-destructora de la naturaleza.

Ahora bien, los relatos de la creación no sólo se refieren al origen de la vida, sino también a la génesis del cosmos: “Arriba en el cielo azul, vivían antiguamente dos deidades femeninas, una buena y otra mala. La Mala rabió mucho cuando se enteró de que su enemiga esperaba un hijo (…). Estuvo muy atenta al nacimiento del niño y en el primer momento en que se separó de la madre, lo robo. Inútilmente la deidad buena lo buscó por todo el cielo (…). Mientras se retorcía de un lado a otro, miro hacia abajo, a la Tierra, y vio allí mucha miseria y desgracia, vio hambre y enfermedad, vio muerte. Un grito llegó hasta ella: había muerto en ese momento la madre de un recién nacido que ahora se encontraba desnudo y desamparado.

[4] Según José Bengoa, la influencia de los incas “en el culto a los antepasados, los pillanes y sus moradas en las alturas será en el sur de Chile de fuerte raigambre andina. El rucapillán o casa de los espíritus, en una traducción libre y literaria, eran los enormes volcanes nevados de la Cordillera de los Andes (…)” (Bengoa: 2019, p.52). Según Dillehay, los Cuel serían una minimización de esos volcanes cordilleranos (…) En la cordillera de la costa los pueninos fueron construyendo “volcanes” propios, relacionados cada uno con un rucapillán, de modo a que vivieran más cerca de ellos” (Bengoa: 2019, p.52).

No había ni una sola persona cerca del niño. Entonces vio como un puma pasó decía: “No te comeré porque eres pobre (…) que desamparado están los seres humanos al nacer”. Un cóndor pasó volando y se puso al lado de la criatura que sollozaba. Y dijo: “Ay, pobre hombre nuevo. No te destrozaré, porque eres más pobre que mis hijos (…)”. La zorra corría tras una liebre y la alcanzó justamente donde estaba el niño: “Mira que pobre esa criatura, sin madre, sobre todo recién nacido. Niño varón, a ti tampoco te haré nada”. Y así, muchos animales ansiosos de cazar una presa se acercaron, pero no le hacían daño al niño que gemía, porque todos pensaban en sus propios hijos. Entonces, cuando el pequeño desamparado comenzó a llorar desesperadamente de hambre y de frío, la deidad femenina bajó del cielo, a la tierra, lo tomó en sus brazos y voló con él a la estrella donde vivían. Allí le dio calor al niño y lo acomodó amorosamente. De inmediato, la boquita hambrienta bebió y trago con tanta premura la leche que sonaba como si chasqueara la lengua (…) la leche le corría por todo el cuerpo y la tiñó de blanco. Súbitamente dijo: “Seguramente en la tierra hay muchos niños que tienen sed y hambre. A ellos les daré de mi buena leche”. Y así comenzó a exprimir sus pechos, de modo que la leche se elevó en altos chorros y formo un arroyo en el cielo (…)” que los mapuches conocen como Wenulewfü o “rio de arriba”, y que identifican con el nacimiento de la Vía Láctea (Piña: 2021, pp.35-36).

De este modo la primera función de estos epew es explicar no sólo el origen del cosmos, sino de otorgarle una explicación a los elementos y entidades naturales que rodean la vida los mapuches configurando un sentido de orden y racionalidad al entorno en el cual viven. Así, por ejemplo, el epew referido a las características del árbol Ñirre, de la serpiente, o del pato Huala que pueblan el Wallmapu: “Hubo una época en que los mapuches se olvidaron de Antü, el sol. No lo invocaban ni lo recordaban, ni tampoco le hacían rogativas cada doce meses. Mientras en el valle embrujado -que ahora dicen Encantado- los pillán comenzaban una larga y furiosa batalla. Se tiraban rocas de fuego y de las cuevas salía un polvo negro (…). La tierra comenzó a arruinarse, pero Antü se negaba a iluminar el campo. Danzando furioso sobre las piedras se encontraba uno de los pillán, el Trauko. Con rabia saltaba sobre las montañas le gritaba a quien era su peor enemigo, Ngen kürüf, el espíritu del viento: “No te salvaras! Esta vez te arrojaré todas las rocas que tenga este volcán.” (…) Entonces la montaña, que era muy alta y estaba cubierta de nieve, decide arrojar todo lo que albergaba en su interior. La lava, le fuego, las piedras, el barro y el humo se desparramaron por el valle y provocaron la destrucción y la muerte (…). Pero nada de esto perturbaba el sueño de Antü. (…) Con todo algunas plantas lograron sobrevivir aferrándose a las piedras. Ocurrió entonces que el Trauko que tenía mejor puntería hizo tambalear a su enemigo. En su caída, la roca arrastro al desprevenido espíritu del viento por la ladera. Rodando y rodando, este Pillán no lograba aferrarse a la montaña a pesar de sus largos brazos. (…) A punto de perderse en el profundo abismo, al espíritu del viento lo salvo su larga barba (…). Sucedió que en el descenso esta barba se aferró a un robusto árbol. Era el Ñirre de raíces muy fuertes, bien afianzadas entre las rocas de la ladera de la Montaña. Entonces, el espíritu del viento habló así al Ñirre agradecido: “Aferraste mi barba y por eso pude salvarme. Ahora te la dejo para que te proteja. Desde ahora, ningún Ñirre sufrirá por el feroz viento que yo provoco” (Piña: 2021, pp.49-50).

En el caso de la serpiente que consiguió el fuego, el epew cuenta que “cuando Nguechén creo a los seres humanos, les entregó la tierra y el agua, pero no el fuego. Les prohibió acercarse a las cumbres de los cerros donde ardían llamaradas (…). Pero llegó el invierno muy riguroso. Los niños morían antes de nacer, de alimentarse, se congelaban y los animales comenzaban a desaparecer (…). Movidos por esta calamidad un día los animales y las personas se elevaron en una asamblea para deliberar sobre el fuego y decidieron si se apoderaban de él (..) ‘Si está prohibido para nuestro pueblo ir a buscar el fuego, entonces que lo haga un animal, y de esta manera no vamos contra los designios de Nguechén. Pero, ¿Quién se ofrece?’ La serpiente, que en aquel entonces aún caminaba erguida trepo a la montaña de fuego (…) Entro agazapada al corazón de la montaña, tomo un pedazo de fuego, y lo colocó en su espalda y volvió a salir. Sin embargo, el fuego quemaba su piel clara, que se volvió negra. Se restregó largamente contra la pared de una roca, de

modo que se le despego la piel y se la saco como si fuera una camisa. En ella enrolló el fuego (…) pero las heridas le impedían caminar erguida, debió arrastrarse. Así se hicieron lo mapuche del fuego. La culebra tenía la sospecha que se olvidarían del agradecimiento y les dijo: 'Ni el hielo podrá calmar mis dolores. Por eso exijo que ustedes nunca maten a ninguno de mi familia, que respeten mi piel chamuscada que desprendí de mí y que respete mis huevos'." (Piña: 2021, pp. 65-66).

En el caso de epew sobre el Cuero y el origen del pato Huala encontramos elementos semejantes a los relatos anteriores: "En un hermoso valle cordillerano, en las costas del lago Budi, vivía hace mucho tiempo une niña llamada Huala, que significa pájaro del río. El Ngen del lago de tanto ver sus hermosos ojos negros reflejarse en las cristalinas aguas, se fue enamorando de ella. Un día, mientras Huala tranquilamente estaba sentada junto al agua, una enorme garra emergió del lago y la atrapó fuertemente, arrastrándola a las profundidades. Los gritos de desesperación y angustia fueron escuchados por sus padres y amigos, quienes acudieron a verla enseguida. Pero era tarde: Huala había desaparecido. De inmediato comprendieron que su hija había sido raptada por el Cuero y entregada al espíritu del lago. Ya no se podía hacer nada, porque ese monstruo era invencible. Era el precio que el espíritu del lago por esposar a su hija. Al encontrarse Huala en cautiverio, el espíritu del lago se presentó como un joven buenmozo, que le declaró su amor: 'Te prometo que te trataré con cariño y dulzura si quieres ser mi esposa para siempre.'Huala angustiada y sollozando contestó: 'Yo sólo quiero seguir viendo a mis padres y vivir en el lugar de mi infancia. Quiero contemplar los árboles, las montañas y los valles.' El joven aceptó su pedido, pero con una condición: nunca debería abandonar el agua. Así fue como tomando su nombre de origen, transformo a la niña en un ave parecida a un pato, pero con patas y alas muy cortas que no pueden volar lejos ni caminar bien en la tierra: sería un pájaro de río que viviría en él eternamente" (Piña: 2021, pp.63-64).

Por su parte Claudio Gay relata un epew referido al origen del viento y las tormentas: "En el caso de los vientos y tempestades, estos son desencadenados por Glonglon, que vive en lo alto de una montaña cerca de (...) uno de los afluentes del río las Barrancas. Es un hombre muy feo y muy estúpido que esta siempre sometido a un sueño letárgico, del que sólo sale para desencadenar los vientos y las tempestades, de los cuales él también es una víctima" (Gay: 2018, p.249).

Más allá de explicar el origen de ciertas características de algunas especies vegetales o animales, estos epew permiten advertir, por una parte, cómo la naturaleza aparece dotada de un carácter caprichoso, impredecible y ambiguo frente a la posición de vulnerabilidad existencial del ser humano que impone un especial deber de cuidado y prudencia. Asimismo, es posible advertir en estos epew ciertos principios de justicia inscritos en la relación con la naturaleza: ya sea de reciprocidad como premio por una acción valiosa (en el caso de la barba que obtiene el Ñirre) ya sea la de una concesión a cambio de un precio que siempre se debe pagar a la naturaleza; de forma que los dones de la naturaleza, contra toda apariencia, nunca son gratuitos e imponen una retribución.

Esta carga también puede ser la celebración regular de un ritual que, al rememorar la relación con ese espíritu, renueva y fortalece a su vez a la comunidad. Así, por ejemplo, la peregrinación al hogar del abuelito Huenteyao: "En las rocas de una antigua península, hoy transformada en isla, se encuentra la morada del abuelito Huenteyao, principal espíritu protector del territorio huilliche de San Juan de la Costa. En esta localidad nos hablaron de una congregación ritual que peregrinaba a Pucatrihue desde la precordillera a cien kilómetros de distancia" (Moulian: 2022, p.9).

Con todo, esta narrativa telúrica también sirve para mesurar el tiempo como el espacio. De este modo el nombre de las estaciones proviene de los ciclos de la naturaleza. Ellas se ordenan según la fertilidad de la tierra: "Tiempo de escasez, hambruna general, época de los brotes eran los nombres para la primavera (septiembre, octubre y parte de noviembre). Cosecha chica, de los productos verdes. Luna de las primeras frutas: en esta época se calentaban las vainas de habas y arvejas (noviembre, diciembre). Tiempo de sol, de

los calores, abundancia y cosecha general, tiempo de la siembra (enero, febrero, marzo). Cosecha guardada, saca de las papas. Caída de las hojas del manzano para, otoño, entrada del invierno (abril, mayo). Brotes grises (raquíticos), luna de ceniza (junio). Entrada de las lluvias, invierno, tiempo de la siembra, luna fría, heladas, escasez (julio, agosto, septiembre). En tiempo remotos se distinguía solamente la época de los frutos silvestres" (Coña: 2017, p.93). Tampoco conocían el reloj los antiguos araucanos[5]. Ellos no preguntaban: ¿Qué hora es?" Sino: "¿Cuan alto ha subido el sol?" (Coña: 2017, p.93) [6]. Para medir las grandes distancias, las carreras de caballo sirven de regla, quiñelefkauello, vale decir "lo que dura la respiración del animal" (Gay: 2018, pp.233-234)[7]. "En Bahia Coique, lago Ranco, en la precordillera de la Provincia de Valdivia, encontramos la evidencia arqueológica del calendario solar mapuche codificado en una piedra ritual llamada antükura (piedra del sol). Una cara principal presenta una inclinación aproximada de 45 grados, sobre la que se ha labrado un canal en forma circular que permite el escurrimiento de líquidos. El punto de entrada de este conducto se orienta hacia el nacimiento del sol durante el solsticio de verano. En la base de la parte posterior de la misma se encuentra una línea que señala el lugar de entrada del sol durante el solsticio de invierno (…) de este modo el sol constituye un ordenador del tiempo y el espacio, que organiza el calendario" (Moulian: 2022, pp.193-194). "Al levante se le atribuye un carácter positivo, se le asocia con la vida y la fertilidad, se le considera limpio y poderoso. Por lo mismo, los actos de propiciación se dirigen al oriente. (…) En contraste, el oeste es considerado negativo, se asocia a la oscuridad, a la muerte al reposo" (Moulian: 2022, p.196). Así, en síntesis, "la relación al sol y a la luna, con los ciclos de la luz, los ritmos circadianos y los procesos estacionales permiten explicar en términos indéxales su uso como indicadores en la construcción de los modelos de tiempo-espacio. Sus movimientos señalan los pulsos del tiempo y marcan el espacio, con un juego de asociaciones que implican a la luz y a la oscuridad, el calor y el frío, la lluvia y la sequedad" (Moulian: 2022, pp. 205-206). De este modo, en la cultura mapuche predomina la representación de una díada, del sol y de la luna como dualidad y equilibrio.

Este "lenguaje" de la naturaleza[8] implica una educación para comprenderlo, como lo recuerda Elicura Chihuailaf, así como una disposición a la escucha que permita advertir sus signos que contienen advertencias, prevenciones y presagios que rigen las acciones de los seres humanos. Como señala de primera fuente el lonko Pascual Coña: "En las noches se observan también las "hachas de piedra" que caen del cielo y a veces la gran bola de fuego que corre como un tizón en cierta altura sobre la tierra y se pierde en el espacio, habiendo recorrido gran distancia. Este fenómeno es tenido por mal agüero: dicen que anuncia guerra, hambre u otra desgracia. Otras veces se eclipsa el sol o la luna, lo que también pasa por presagio malo" (Coña: 2017: p.89). "El meulen como su nombre lo indica, no sería más que un torbellino de polvo en cuyo centro habría una culebra elevándose verticalmente para ganar espacio. Si se les percibe durante una reunión el jefe anticipa una gran desgracia y exclama con animación: 'viene un malón hacia nosotros'." (Gay: 2018, p.248). "El empalidecimiento del sol suele ser interpretado como el resultado de una pugna entre Antucherove y el Alhue que lo está persiguiendo y atacando con violencia" (Gay: 2018, p.249). "Entre estos

---

[5] La expresión "araucano" sería un gentilicio adoptado por los españoles del quechua y que se basaría en la expresión "purum auca" (indios rebeldes) para individualizar las tribus indomables al sur del río Maule. La expresión "araucanos" sería pues sinónimo de "los rebeldes" o "resistentes".

[6] Del mismo modo, como señala Claudio Gay en sus observaciones "las horas son calculadas según la claridad del día y altura del sol. Los términos que utilizan más frecuentemente son apenun (se hará el día), ellaun (el día comienza a asomarse), pulinen (la aurora), ella punapyantu (el sol ha pasado), nahantu (el sol ha bajado) conantu (el sol se ha acostado), thravenianduam (ya es de noche), alipun (muy de noche) y nagiplun (medianoche). (Gay: 2018, pp.232-233).

[7] La fatiga del cuerpo humano también sirve de referente. En el caso de Chiloé, los huilliches miden las distancias en los reposos que necesitan el cuerpo. (Gay: 2018, p.234).

[8] Lenguaje de la naturaleza que para Elicura Chihuailaf ostenta a la vez una dimensión poética: "La poesía -que es el lenguaje primordial (en su sentido de profundidad y no sólo de verso), y todo lo "contaminado" con ella, es la mejor expresión del permanente dialogo entre el espíritu y el corazón. Es el poder de esa palabra lo que aun en nuestras culturas siguen considerando como lo más valioso en cualquier tipo de manifestación humana y, por lo tanto, natural" (Chihuailaf: 2017, p.27). "Salió el viento del mar/Lloverá, lloverá gritan mis huesos." Así, "el lenguaje de la naturaleza es un todo claro, transparente, así como su esencia es el lenguaje de los seres humanos" (Chihuailaf: 2017, p.41).

fatídicos animales, el Ñandu es aquel que observan con mayor atención, en sus empresas y al que más fe dan. Si en un malón lo ven a su derecha, lo saludan alegremente con gestos, levantando sus brazos de múltiples maneras (…) Si se ha inflado y bate las alas o cambia de lugar significa que los ha escuchado, pero si se desinfla o agacha la cabeza, es signo de desgracia y emprenden marcha atrás, y lo mismo hacen cuando oyen cantar a un ave nocturna" (Gay: 2018, pp.259). Lo mismo sucede con el chucao "cuando su canto pronuncia taortaortou en vez de chitleil, lo cual es buen augurio" (Gay: 2018, p.259). En el caso del queleuqueleu, una especie de halcón, "como es un pájaro audaz y de gran coraje, recoge sus excrementos depositados en las rocas y hacen con ellos un ulpo que dan a beber a sus caballos, con la idea de que sus cualidades le sean transmitidas" (Gay: 2018, p.260). "El pájaro meru es muy temido, ya que, si canta en una casa, predice, infaliblemente la muerte de uno de sus habitantes o de alguien de la vecindad, y si hay un enfermo, preparan los objetos para el entierro" (Gay: 2018, p.260). "Si un tábano entre en una casa y nadie puede atraparlo, se ponen a llorar, porque creen que un pariente ha muerto" (Gay: 2018, p.260). "Un zorro que pasa a la izquierda es mal signo y a la derecha es victoria" (Gay: 2018, p.260). Así en general, el vuelo de las aves o la dirección de un cuadrúpedo al huir (sobre todo si se trata del zorro) son para los mapuche advertencias buenas o malas e interpretan su significación conforme a principios tradicionales.

Con todo, la relación con los animales no es solo de presagio o de encarnar espíritus o totémica, como veremos más adelante, sino que marca el rito de pasaje y de transformación virtuosa o ruinosa de los seres humanos. Así en el relato que figura en carta de Higgins a Jauregui de 22 de noviembre de 1776 se señala que "los guerreros de Catrirupay y Curilemu que derrotaron a Ayllapangui armados de lanzas y de coleto se presentaron a la guarnición de Purén frente al maestre de campo, dieron una voz unos cincuenta jinetes para escaramucear en la frente de todos y manifiestar la cabeza Ayllapán en la punta de una lanza, repugnando por mi parte de este bárbaro obsequio, les hice desistir procurando escusar este paso. Palabras más o palabras menos, el cadáver del más grande de los pangui (león) fue vejado, humillado y expuesto al escarnio para impedir que su espíritu ascendiera convertido en halcón hacia el mundo de los antupaiñamcu (halcones del sol)" (León: 1999, pp.220-221). Estas formas de hermandad totémica juegan así también un rol moral como premio a una existencia ética virtuosa en la cultura mapuche.

Otras veces se trata de "conversaciones" que se traban con esos animales, por ejemplo, el caso de ciertas especies de ranas: "A esta clase pertenece la ranita de Darwin, la rana rugidora, el Llinqui y el Pononó. A esta último no se le ve nunca; queda enterrada en el pantano. Pero habla con la gente. Le pregunta: '¿Cómo te va?' 'Pononó' (bueno no) contesta. Siguen preguntándole '¿Y tu familia?' ″¡Bueno, no!' replica. ¡Muchas preguntas le hacen, a todas contesta con su 'bueno, no!'." (Coña: 2017, p.123.).

LA IMPORTANCIA DE LA RITUALIDAD EN LA IMPRONTA DE LA NATURALEZA SOBRE LA CULTURA

El Nguillatún –el rito más importante en la cultura mapuche que toma su nombre de una rogativa en honor a Nenguechén– releva esta importancia central de la naturaleza en la forma como se estructura este rito, el que imita en su danza circular entorno a un altar, el rewe (que significa lugar de la pureza), el movimiento circular del cosmos y, en general, de la vida: "El purrun o baile en el Nguillatún, reproduce este movimiento circular de los días, de las estaciones, de las relaciones entre mundo y cosmos" (Moulian: 2022, p.73). El giro del cosmos en su orientación simbólica al oeste, la consagración del levante – el Puelmapu, que es también el Tripaiantu (donde nace el sol) que simboliza la fuente de la vida– y cuya trayectoria hacia el oeste – Lafkenmapu, que es también el Konünantu (donde muere el sol)– simboliza el curso de la vida hacia la muerte, hacia la cual se debe navegar. Por este motivo los entierros y cementerios están ubicados cerca de

las riberas de los ríos y cursos de agua[9] [10]. "El arco de la vida que observamos en el triple culto, se levanta en el oriente, cubre el mundo y desciende en occidente. Como "ciclo" este arco significa precisamente: 'nueva vida después de la muerte', esto en referencia a la economía agrícola (la semilla cae en la tierra, muere y produce nueva vida), como también la economía ganadera (la huilancha o víctima sacrificada, que recibe un entierro ritual y asegura la nueva crianza del ganado considerándola como resurrección) y aún hace referencia a la comunidad humana misma (que a través de la muerte, entierro y culto a los antepasados se renueva constantemente" (Kesse: 1982, p.278).

Esta ceremonia con su carácter circular simboliza pues la renovación del ciclo de la vida y de la muerte, el que está especialmente representado en el We tripantu o ceremonia de la renovación que se realiza en el equinoccio de invierno y que consiste "en la rogativa que se hace vuelto hacia el oriente donde habita Ngenchén" (Chihuailaf: 2017, p.53). Esta posición central de la naturaleza para la ritualidad mapuche también esta simbolizada por el lugar central que ocupa el árbol de canelo – árbol sagrado– en un lugar específico del entorno natural que es el nguillatuhue o lugar del Nguillatún. El árbol simbólicamente une con sus raíces y su enraizamiento el Minchemapu (mundo inferior), el Nagmapu (mundo superficial) y se proyecta hacia el Wenumapu (cielo o espacio de arriba), comunicando estas tres dimensiones. A su vez los participantes durante la ceremonia llevan una rama de maqui" (Coña: 2017, p.379). Por su parte, durante el rito, la machi recuerda esta acción divina de la naturaleza en su plegaria (Coña: 2017, p.344.). Del mismo modo, Bacigalupo menciona esta función comunicante del rewe en su nexo a la naturaleza: "Algunas machis ponen un Llang-Llang a un arco hecho de boqui en forma de arco iris (relmu) sobre un rewe para representar su íntima conexión con los espíritus del bosque, especialmente con los espíritus dueños de la naturaleza que encuentran en sus visiones" (Bacigalupo: 2007, pp.55-56). De este modo, el rewe es un símbolo religioso empleado como elemento mediador en la comunicación con los seres humanos, deidades y espíritus. En lago Ranco y Río Bueno "el rewe debe confeccionarse con ramas de avellanos y especies seleccionadas por

[9] La orientación al este, "donde nace el sol" con el amanecer, marca hasta los más mínimos detalles de la vida sagrada como cotidiana de los mapuches, incluyendo la orientación de las camas y de la cabeza al dormir, la orientación de la puertas de la ruca, hacia donde se hacen la plegarias, etc. Como señala Elicura Chiauailaf: "En el epew –relato del origen del pueblo mapuche–, nuestros antepasados dicen que del primer espíritu mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul, sino del Azul del oriente" (Chihuailaf: 2017, p.19). Por su parte, el oeste, según "la concepción más extendida es la que identifica el nomelafken, el otro lado del mar, como el espacio de ultratumba. También se le conoce como Külchemapu o Külchemaihue, la tierra de las entrañas, y en la costa de Arauco se le identifica con la isla Mocha" (Moulian: 2022, p.100). "En la escatología centenaria de los cementerios indígenas opera una doble función: se sitúan en la proximidad de los cauces donde navegan a la isla de los muertos al este y en las explanadas donde dominan la visión de los volcanes" (Alvarado y Mera: 2004; Moulian: 2022, p.28).

[10] Así, en el caso del entierro tradicional mapuche, el muerto es colocado en una canoa hecha de roble "apellinado" a orilla de algún arroyo para que la corriente conduzca el alma (Sanfuentes: 1925, p.143), que simbólicamente representa el viaje que debe realizar el peullí a la isla de los muertos en el occidente donde se oculta el sol, un lugar donde los muertos "tendrán que alimentarse con papas negras, en un país frío, estéril y sin fuego, razón por la cual en el pasado se hacían fuegos durante un año en la tumba" (Gay: 2018, p.294). El rito mortuorio se expresa de la siguiente forma: "Entregamos, pues, hoy a la tierra a nuestro cacique habiendo ya muerto, se transformó en polvo y no quiso vivir más, ya se ha reunido con la gente del occidente; se fue a la isla de los antepasados" (Coña: 2017, p.344). Por su parte Elicura Chihuailaf comenta "y cuando el espíritu –en la brevedad de su paso por este mundo– abandona el cuerpo, se va hacia el poniente a llamar al balsero de la muerte para que lo ayude a cruzar el río de las lágrimas y llegar así a la isla –el país– Azul en la que habitan los espíritus de nuestros antiguos. Para que el balsero Nontufe escuche al llamado en dicho aliento, este debe haber sido trabajado prolijamente desde piedra opaca, inculta, que es su condición de Am, alma-imagen, hasta transformase en una piedra transparente, resplandeciendo un Pullu, un verdadero espíritu. Hay dos excepciones: Que el pullu haya alcanzado tanta profundidad que logre una transparencia en la que se refleja también su imagen original transformándose en un Pulluam -(Pillán como declinación de la raíz Pullu) que suele morar a orillas de los volcanes, porque tiene la capacidad de regresar para vigilar a los espíritus negativos que pudiesen venir por sus cráteres, desde la Tierra de abajo [Michemapu]. El Pulluam [Pillán] protege así la vida de su gente, de su pueblo, de su cultura. La otra expresión es que dicho aliento no se haya superado lo suficiente para ser oído por el balsero de la muerte y se queda vagando por la tierra (…)" (Chihuailaf: 2017, p.31). Por su parte el padre Rosales cuenta que los antiguos mapuches "estimaban en alto grado esa forma de morir [en combate] y decían que los guerreros se convertían en pillanes" que residían en los volcanes (Bengoa: 2019, p.99). De este modo, hay un perfeccionamiento moral del alma durante la vida –incluso durante la muerte si este proceso no se ha completado- hacia una existencia virtuosa que marca la transformación y purificación del alma desde el estado de Am al de Pullu, cuya culminación es encontrar morada en un ente de la naturaleza: el volcán.

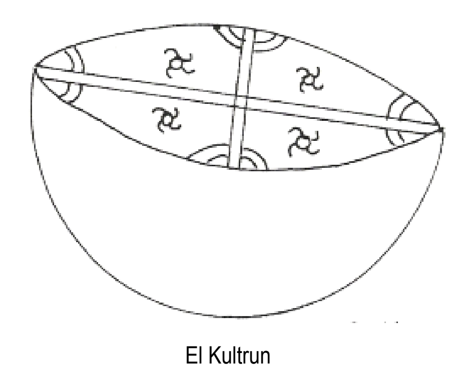
la flexibilidad de su madera. Estos son cubiertos con flores y dispuestos en el centro del nguillatuwe o lugar de ceremonias, de manera de levantar un portal este-oeste" (Moulian: 2022, p.63).

Del mismo modo el movimiento del sol también marca otros ritos por ejemplo el Pillañtun, que es una oración que se lleva a cabo en las mañanas "poco antes de rayar el día sale la machi de su casa y se para al pie de su rewe" a rezar (Coña: 2017, p.346). Cabe señalar que el rewe [lugar de la pureza] es un altar formado por un tronco escalonado hacia el cielo que conectan el mundo material e inmaterial, constituido por elementos de la naturaleza: el árbol de canelo, ramas de maqui, laurel, coligüe y varas de avellano (Moulian: 2022, p.63). "En el caso de las comunidades del Lago Maihue, Nalguehue y Tringlo, entre otras, el rewe corresponde a un arco trenzado de flores que representa al arco iris, situado en el centro de las canchas de nguillatún huilliche (…) ilustra de manera ejemplar el sistema de coordenadas simbólicas que ordenan el mundo mapuche. Su emplazamiento y materialidad hace ostensible el diseño imaginario del espacio. Enunciados performativamente a través de su centro y orientación, en él se intersectan dos ejes que se articulan de modo circular, desplegando en un sentido vertical el primero y en un sentido horizontal el segundo. El primero vincula los niveles de la Miche Mapu (mundo inferior), el Nag Mapu (mundo superficial) y el Wenu Mapu (mundo de arriba). Y, por otra parte, el Puel Mapu (territorio al oriente) y el Laken Mapu (territorio al poniente)" (Moulian: 2022, p.84). De este modo, a través del umbral se desplazan y circulan los Ngen Mapu y la comunicación con estos, lugar de encuentro "sagrado y punto de interacción entre hombres y espíritus. Los kamasakos dicen que es una representación del arco iris o relmu, el camino al cielo" (…) Así lo hemos registrado en el nütram recogido en la comunidad de Alepue, donde el arco iris que se levanta en una caída de agua o trayenco, constituye una vía por la cual se produce la sustracción de las almas" (Moulian: 2022, p.31).

En lo que importa, el rewe cumple además una función estructurante de la identidad de la machi que se articula a partir de su relación con este altar, y éste a partir de su relación con la machi. Como señala Pedro Cayuqueo: "El rewe y la machi están directamente conectados, uno no puede vivir sin el otro. Y cuando la machi está mal o el rewe limitado en su función ceremonial, se afectan mutua y gravemente en lo físico y espiritual." (Cayuqueo: 2018, p. 146). Allí toca la machi su kultrun y sus rogativas rezan así: "Hoy, pues, me levanté antes del amanecer a hacerte rogativas, porque tenía una visión. Benignamente me escucharás; soy tu machi, y en el sueño me has ordenado: 'Antes que aclare, te levantarás' (…) 'Antes del alba os hago rogativas o ulmenes, de las alturas. Vosotros tenéis, nguillatunes en el cielo, o seres divinos; lleváis enarbolado vuestra vistosa bandera. ¡Qué bonita está al relumbrar sobre la tierra! Tu haz salir tu antorcha para que sea iluminado todo el mundo; traes el toro hermoso insignia del Nguillatún que te ofrecen los varones celestiales" (Coña: 2017, pp.346-347.) En el Nguillatún la machi relata con sus visiones cosas extraordinarias y de alto valor simbólico que acontecen con la naturaleza, por ejemplo "saliendo del volcán ha bajado un toro negro que habla y dice que va a hacer desbordar el mar" (Coña: 2017, p.368). Estos presagios y anuncios no solo recuerdan el lugar central que tiene la naturaleza en la subsistencia y la cultura mapuche, sino que más específicamente interpelan a los miembros de la comunidad a observar el Az Mpu. Ahora bien, este rol mediador que juega el ritual en el proceso de renovación de la naturaleza y de su relación con el ser humano aparece también relevado en algunos cantos. Por ejemplo, el canto Künatuwun:

"Debes animarte, tienes que motivarte,
hermanita hermana, hermanita. S
se está iniciando la ceremonia para despertar al mundo,
se está haciendo despertar a la Tierra,
están ustedes Kalfumallen de la Tierra
están ustedes Pillañkusche de la Tierra"
(Canio & Pozo: 2019, p.54).

La acción del ser humano, pues, no está separada de la naturaleza o es indiferente para ella, sino que juega un rol de sostén del mundo. De hecho, la palabra kultrun que significa "universo" es también la palabra utilizada para identificar el instrumento que porta la machi durante el nguillatún. "La machi, al tener asido en su mano el kultrun, está sosteniendo simbólicamente al universo"[11] (Chihuailaf: 2017, p.39). Así el ser humano que, con su acción, simbolizada por el ritual, "porta en sus manos" a la naturaleza. De cierta manera, en el pueblo mapuche hay conciencia de que el destino de la naturaleza también descansa en el hombre. "Por eso con las palabras de nuestro hermano Millamán, decimos también: No solo protegemos los árboles sino también los fuegos del universo y de la Tierra que permiten la vida" (Chihuailaf: 2017, p.188).



El Kultrun

Es probablemente debido a esta fuerte impresión de los grandes fenómenos de la naturaleza, es que la tradición oral de los cuentos y relatos en la cultura mapuche contenga también un rendimiento normativo asociado a ciertos deberes de conducta frente a la naturaleza. Por de pronto esta fuerza "repentina y devastadora" de la naturaleza que aparece en los mitos de la creación supone un constante recordatorio de la vulnerabilidad de la condición humana frente a la naturaleza, y la imposición de un exigente standard de cuidado o prudencia, unido a una atención incesante al más mínimo cambio en los fenómenos naturales que pueden desencadenar efectos trágicos sobre el ser humano. En este sentido los epew -como las fabulas para el mundo occidental- contienen en la cultura mapuche exigencias normativas especificas asociadas a ciertos deberes de conducta frente a cada ente de la naturaleza. Así, por ejemplo, respecto del agua que es fuente de vida, también puede ser relacionada a la muerte, en la típica ambigüedad axiológica que caracteriza la naturaleza para la cultura mapuche. Es el caso del epew del Cuero, que rapta y ahoga a los niños y que impone un deber de precaución constante frente a las lagunas, lagos, ríos y cursos de agua: "Usualmente flotan enrollado y no parece sino un cordero gordo. Pero cuando ve niños, se desenrolla silenciosa y suavemente, y se tiende a lo ancho como pellejo blanco y suave. Entonces, si un niño se sienta en él, se desdobla y se cierra para llevárselo al agua. Los viejos dicen que el pellejo se alimenta de los cálidos cuerpos infantiles y así se desarrolla. No tiene patas, sino sólo una especie de dientes en su contorno que son afilados como cuchillos. En realidad, le gustaría devorar, roer y chupar tres niños al día. En el Lolog había un niño que jugaba con otros niños junto a la ribera. Ellos vieron cómo se acercaba flotando el pellejo y, alegres, quisieron atraparlo. Pero el pellejo se acercó, se extendió y el niño gritando feliz se sentó en él. Sólo quería descansar de tanto jugar. Súbitamente, el cuerpo se dobló, se cerró y desapareció en el lago. A los gritos de los niños acudió corriendo la madre. Corrió a lo largo de la playa gritando y llorando. Pero el pellejo ya estaba

[11] "En el interior de su kultrun, la/el aspirante a Machi coloca Llikan, piedrecita blanca, transparentes negras (que resguardan el Azul) y trocitos de plata. Previo a cubrir esta 'vasija de madera ritual' con la piel del animal, ella /él introduce su Neyen, su respiro, su alienta, acto que le otorgará el carácter de unidad con su persona" (Chihuailaf: 2017, p.74). La confección del kultrun imita simbólicamente el acto de creación del universo.

en el centro del lago y pronto ya no se le vio más. Al día siguiente, los huesitos roídos del niño se encontraron esparcidos frente a la puerta de la ruca" (Koessler-Ilg: 2018, p.25).

Si a veces los elementos de la naturaleza imponen deberes de cuidado, otras veces imponen la exigencia de un rito que puede traducirse en construcciones monumentales. Quizás ello proviene de la idea de debilidad de la condición humana y la de un "mundo animado por fuerzas potentes, activas y poblada de genios feroces, sobrenaturales y de una inteligencia superior, cuyo rol es arbitrar sus destinos y a quienes ha de rendirse culto como testimonio del sentimiento de su propia inquietud" (Gay: 2018, pp.235-236). En el caso de Nguillatún es también el recordatorio que hace la machi o el lonko, según quien lo dirija, del deber de recordar las costumbres y usos tradicionales (Az Mapu) a los miembros de la comunidad, como la de honrar a Ngenchén constantemente del cual su subsistencia depende. Dice así la rogativa a Ngenchén: "Aquí estas, aplastador del río, (…) río Azul, danos los productos del campo, favorécenos con todo nuestro sustento. (…) Hoy pues celebramos el Nguillatún en obsequio tuyo; favorécenos con todos los alimentos; hay todas clases de productos como trigo, arvejas y papas. (…) Ten piedad de nosotros, porque tú nos has engendrado" (Coña: 2017, p.381). Por su parte el culto al sol (Antu), dedicándole veneración se manifiesta cotidianamente: "Por la tarde, cuando se acuestan, saludan con respeto, diciendo: 'coni chao nuestro padre se acostó'. Y en la mañana, cuando se aparece y arroja sus primeros rayos de luz manifiestan su contento con gritos de alegría, pidiéndole fervorosamente gracia y piedad de su situación para que puedan conservar sus mujeres, niños, caballos y todas sus posesiones" (Gay: 2018, p.241). Incluso en los gestos más cotidianos, como al tomar chica, "salpican la parte de su chicha, sacudiéndolo el vaso a su dios antes de comer" (Gay: 2018, p.241).

Con todo, ciertos entes y elementos de la naturaleza pueden estar asociados ya sea al bien o el mal. Es el caso del huecuvu, que está asociado a ciertos hitos de la naturaleza como las cuevas, a un sapo o culebra que es la forma que puede cobrar este espíritu maligno cuya figura original corresponde a un niño de 2 pulgadas. (Gay: 2018, p.244). De ahí que estos animales como estos lugares (las cuevas) sean lugares que causen respeto e incluso terror, pues cumplen una función simbólica de ser representativos del mal dentro de la díada axiológica del universo mapuche. Otros eventos, como las tormentas, también generan terror, recogimiento y la búsqueda de protección pues significan que se libran violentas batallas entre los espíritus difuntos. (Gay: 2018, p.241).

Entre estos eventos o sitios de significancia normativa, figuran las piedras: "unos fetiches, representados por piedras brutas llamadas pentuwe, y que probablemente son restos de su religión primitiva. Son simples piedras puestas como hitos en las cordilleras, que es el lugar de las grandes tormentas. Todo viajero que se aventure por esos parajes solicita a estos dioses protectores su gracia en contra de las tormentas y a favor de su malón, o de cualquier proyecto comercial"[12] (Gay: 2018, p.250). "En las cordilleras se encuentran muchos otros pentuwes, y las ofrendas para ellos varían según las ideas de cada viajero: algunos las depositan en los huecos de los árboles o al borde de las rutas peligrosas, y seguramente ninguno cruzaría un río torrentoso sin cumplir con este deber de negociación" (Gay: 2018, p.252).

La noche por su parte también es digna de respeto: "Los Kalku o brujos que están en relación con los espíritus de las tinieblas, principalmente con el huecuvu -solamente salen de noche" (Gay: 2018, p.254). En cambio, durante el día viven sus reñu (cavernas de brujo), algunas de las cuales están ubicadas en Pitacun,

[12] "Estas piedras son de diversos tipos y varían según localidades y se han convertido en el árbitro de sus proyectos y de sus destinos" Así, por ejemplo, "En Hualco, cerca de Guallalli, existe una de cinco metros, dispuesta como una pendiente. La prueba que tiene que superar el individuo consiste en que debe sentarse en la cima y hacerse deslizar hacia abajo sin perder el equilibrio; si lo consigue, tendrá una oportunidad de éxito para su malón y sus proyectos" (Gay: 2018, p.250). Estos grandes pentuwes tienen hijos diseminados por los pasos peligrosos: "estos pentuwes necesitan comer y todo transeúnte debe dejar en la parte vacía del círculo un poco de sus provisiones de carne, harina o tabaco. También debe dejar ahí parte de sus vestimentas o algunos hilos de sus mantas, que deben ser de colores; quienes no tienen las solicitan a sus compañeros para no faltar a la costumbre" (Gay: 2018, p.251).

Pichol y entre los ríos Malalgüe y Chalcay (Gay: 2018, p.254). Las muertes que no han sido por accidentes naturales o en combate, suelen ser atribuidos a algún sortilegio maléfico de estos brujos sobre un paciente.

Los volcanes, por su parte, son montañas sagradas, “no tanto porque vean en ellos la boca del infierno (…) sino porque los creen habitados por caciques malvados e irritados. Les tienen un respeto (yewen) tan grande que no se atreverían nunca a escalarlos (…)” (Gay: 2018, p.256).

Entre las especies vegetales, “los araucanos tienen un árbol consagrado el voighe, que los españoles llaman canelo por el sabor fuerte y picante de su corteza. Por la gran veneración que tienen hacia ellos, los mapuches a menudo coronan sus cabezas con sus hojas y los mensajeros y embajadores llevan siempre en la mano un ramo cuando van a un parlamento de paz; también se usa por devoción en la cama de los enfermos y casi siempre se hacen las ceremonias bajo su sombre, sobre todo dos sacrificios. El mago encargado de ellos gira a su alrededor y lo riega con sangre sacada del corazón de la víctima y luego hasta la punta de este árbol, sacude con fuerza, bebe la infusión excitadora de su corteza y masca sus hojas” (Gay: 2018, p.265).

Otro caso esta referido al espacio geográfico de río Bueno, Lago Ranco y Maihue: “El espacio ancestral de Wenuleufu [como se le conoce a esta zona geográfica en mapzungun] ha devenido Ngen Mapu (espacio con espíritu) pues los astros son personas que han devenido espíritus tutelares del río. El Ngen Hunteyao en Pucatrihue, el Ngen Krituante en el caso de Maihue y el Ngen Juanico, en el caso de la comunidad de Nolguehue. Los dos primeros entraron a cuevas (renü), que si bien son medios de acceso al Michemapu, se consideran vías que conducen al Wenumapu” (Moulian: 2022, p.26). “Si bien los ngenmapu velan por los intereses de los miembros de la comunidades, son celosos de sus atenciones rituales y castigadores de las faltas y transgresiones. De allí el cuidado que deben mantener los kamaskos” (Moulian: 2022, p.27). Del mismo modo en estas comunidades, “se encuentra ritualizado el viaje [o peregrinación] a los espacios de manifestación del “poder”, un patrón corriente en la cultura mapuche huilliche” (Moulian: 2022, p.28). Por ejemplo, en la isla Huapi, Lago Ranco, los comuneros visitan el cerro Treng Treng, punto más alto de la isla, donde habitan Tripayantü y Ngillifma. En cambio, en el caso de los kamaskos del Nolguehue y Maihue se dirigen hacia los renü ubicados en las inmediaciones de las comunidades donde se ubican Kinuante y Juanico. “El principio de estructuración dual marca la configuración de estos espacios. En Maihue, se compone de dos cuevas colindantes labradas por la acción del agua que se filtra por las paredes. En ellos reside Kintuante, espíritu tutelar y su mellizo, Keilenwentru” (Moulian: 2022, p.30).

De este modo, “su desplazamiento enfatiza la importancia de la topografía sagrada como espacio de la manifestación de las fuerzas y entidades espirituales que, pese a ser ubicuas, se encuentran localizadas, emplazadas materialmente en el paisaje” (Moulian: 2022, p.28) Así, “los sitios donde residen los ngenmapu son uno de los componentes del paisaje simbólico que muestra un carácter orgánico (...)” (Moulian: 2022, p.28). En lo que importa, para el antropólogo Rodrigo Moulian, estos espacios “se activan” a través de rituales de solicitud y acción de gracias que se organizan anualmente. Se trata de ritos que constituyen instancias de interacción con los Ngenmapu: antepasados y fuerzas de la naturaleza unidos. “El protocolo de acción ritual que desarrollan los kamaskos supone una realización de oraciones y entrega de ofrendas en estos (…) puntos. La paridad en la realización de las acciones constituye aquí una pauta generalizada” (Moulian: 2022, p.30). De este modo la cultura mapuche “concibe el paisaje como un entorno espiritualizado y abierto a la interacción entre los diversos niveles del universo. La topografía es aquí reflejo de la cosmología en tanto se encuentra revestida de múltiples puntos de conexión entre estos estratos que configuran el mundo. El termino konünwenu, por ejemplo, significa en mapudungun “entrada al cielo” y refiere a diversos espacios naturales que se consideran vías de acceso hacia el mundo de arriba [Wenumapu].” Así, “cuevas, ojos de agua, cráteres volcánicos, troncos huecos, zonas pantanosas, conocidas como walves se inscriben como potenciales ejemplares de esta categoría” (Moulian: 2022, p.64). De esta forma la naturaleza es la vez

cósmica e intersticial. Todos elementos numinosos, es decir, “revestido de poder y misterio que caracteriza lo sagrado, por lo que demanda una actitud de cuidado y respeto”[13].

EL AZMAPU

La cultura mapuche ha generado una suerte de código consuetudinario de derecho ambiental: el Az Mapu. Esta palabra está compuesta de dos partes: Mapu que significa tierra, y Az que significa “rostro” “orden”. Dicho de otro modo, la locución Azmapu puede traducirse como el “rostro armónico de la tierra”. Como señala Elicura Chihuailaf el Azmapu comprende entonces las costumbres de nuestra Tierra, el rostro de nuestra cultura” (Chihuailaf: 2017, p.48). Este conjunto de reglas no sólo regla las relaciones entre los seres humanos sino con la naturaleza, desde las conductas más simples hasta las más complejas. El Az Mapu nos lleva a entender la ética en su sentido etimológico fundamental: como ethos o manera de estar en el mundo, como un “modo de caminar” al que hace referencia Elicura Chihuailaf (2017, p.45). De este modo, el Azmapu es un conjunto integrador de los seres humanos y no humanos, en normas que aseguran los ciclos de la tierra. Como señala asimismo Elicura Chihuailaf: “Es nuestro “deber ser” en el Nag Mapu, la tierra que andamos, el espacio territorial que reproduce la Wenu Mapu, la tierra de arriba. Son las normas que ordenan la reciprocidad, el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgarles continuidad a los equilibrios duales que dicen relación, por ejemplo, con el día y con la noche (…)” (Chihuailaf: 2017, p.48).

Este “derecho de la naturaleza” se organiza, por su parte, en cuatro pilares de acuerdo a Elisa Loncon (2023, p.62): 1. El Az mogen: El conocimiento de la naturaleza. 2. El Normogen: las normas de la vida que rige la relación entre las personas como con la naturaleza. Es decir, pautas de relación que debe tener la gente con la naturaleza que es, al mismo tiempo, la aplicación del orden de la naturaleza misma. 3. Küme mogen: El “buen vivir”, el modelo de vida que propone vivir en armonía. 4. El Itrofillmogen: “El conjunto de las formas de vida”, palabra ocupada para designar individualmente cada forma de vida como el conjunto sin fracción que se conoce como “biodiversidad”. Como señala Elicura Chiuailaf: “El Itrofillmogen puede ser traducido en el mundo contemporáneo y científico como biodiversidad. De acuerdo con su etimología se distinguen tres raíces: Itro, que indica la totalidad sin exclusión. Fill: que indica la integridad sin fracción. Y Mogen: que significa la vida y el mundo viviente” (Chihuailaf: 2017, p.50).

A su vez, todo lo anterior, está unido en una relación de causalidad que conduce cotidianamente lo que se llama Küme mogen: o “buen vivir: “Si los ríos corren hacia el oriente es que viene días de sol; si lloran hacia el poniente es que viene días de lluvia. Si el kilkil, una lechuza se hace oír cerca de la casa es que amanecerá con neblina. Si el aroma se encierra en el bosque y es allí intenso el olor de las flores y de las hierbas medicinales es que lloverá” (Chihuailaf: 2017, p.39). Se trata pues de normas de conductas que surgen de una observación atenta y cotidiana de la naturaleza: “Somos aprendices, en este mundo de lo concreto, de lo visible pero ignorantes de la verdadera energía que invisiblemente nos habita, nos mueve y que prosigue su viaje en un círculo que se abre y cierra en dos polos que lo unen: el origen y reencuentro en un Azul” (Chihuailaf: 2017, p.61). “A mayor silencio, y consiguiente contemplación, más profunda será la comprensión del lenguaje de la naturaleza y, por lo tanto, mayor será la capacidad de síntesis de los pensamientos y de sus formas con la que vamos fundamentando la arquitectura de la poesía, el canto necesario para convivir con nosotros mismos y con los demás” (Chihuailaf: 2017, p.66).

---

[13] Así, por ejemplo, el epew de la desaparición de una anciana en Chanchan costa de Valdivia, que una mañana salió de su casa ataviada, con todas sus joyas y no regresa más. La comunidad se organiza para buscarla, sin resultados. Finalmente deciden ir hasta un trayenko que tiene fama de ser “un lugar encantado” donde se dice vive el espíritu del toro negro. Allí la encuentran sin vida, sentada en una roca y con los pies en el agua, con su mirada fija en la caída, sobre la que se levanta en arcoriris (relmu), a través del que se ha producido el “rapto del alma” (Moulian: 2022, pp.67-68).

Ahora bien, las normas de conducta (Normogen) que integran el Azmapu se traducen en general en una variedad de deberes de mayor o menor intensidad de respeto (yewen) frente a la naturaleza, reciprocidad (welukeyuwun), integralidad (chegen) y unidad (kiñewun). A su vez el "mal" (kütran) corresponde al desequilibro entre la persona y su ambiente que se manifiesta en el quiebre de las relaciones sociales (conflictos) como en el desorden orgánico (enfermedades). De este modo, el Normogen no trata solo de normas sociales, sino aquellas que la naturaleza impone. Ellas, por cierto, se basan en una concepción equívoca e ignota de la naturaleza, más precisamente en una ontología de lo incierto: "La religiosidad mapuche es, muchas veces, reflejo de una tremenda inseguridad existencial" (Barreto: 1992, p.19). De este modo, cualquier accidente es interpretado por los mapuches como una consecuencia de infracción a un deber de respeto y presagia una tragedia. Esto lleva a que la vida social mapuche sea extremadamente normada y formalizada hasta en sus más mínimos detalles[14].

Consecuentemente, el bienestar –y más precisamente el "Bien"– en el mundo mapuche no corresponde a la noción moderna de progreso, sino a la mantención del equilibro con el entorno y a volver a encontrarlo cuando este se pierde. De ahí que el "Mal" en la cultura mapuche, que es causante de enfermedades y muertes, tiene un origen social: él es precisamente el resultado del quiebre del equilibrio y de la armonía con la comunidad y su entorno[15]. Como señala Elicura Chihuailaf, "Nuestras comunidades continúan aplicando nuestro concepto de ItrofillMogen, en el cual el motor de la sociedad no es la búsqueda de un crecimiento económico o rentabilidad extrema, sino el equilibro que sólo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y sociedad" (2017, p.50).

Una serie de mitos y leyes (epew) permiten el traspaso por vía oral los deberes de conducta asociado a espacios naturales que adquieren un carácter "sagrados". Esta serie de mitos están de una y otra forma vinculados al origen de los mapuches que se traduce en una veneración y respeto por las montañas (Pillan), por los cursos de agua (Ko), por formaciones de bosque antiguos (Mawida, menoko) especialmente importantes para la renovación del agua y mantenimiento de los ecosistemas. Ello arranca desde el mismo mito fundacional del origen del mundo para el pueblo mapuche. De un punto de vista ritual, la espiritualidad mapuche –como hemos visto– se organiza en torno a un ser creador (Negenchen). El principal rito mapuche nguillatun obtiene de esta divinidad superior su nombre y, sobre todo, la ceremonia es un recordatorio de las tragedias que amenazan a las comunidades mapuche en caso de no respetar el Az mapu, cuya observancia asegura la reproducción del sistema social mapuche. Como señala Elicura Chihuailaf: "Es el Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo (…)" lo que como un todo "implica lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural" (Chihuailaf: 2017, p.48). De esta forma, el Azmpu vela por la energía que sostiene y sigue sosteniendo el universo – kultrun- desde donde viene la vida. (Chihuailaf: 2017, p.185). Como señala asimismo José Bengoa: "En el nguillatún, la machi pronostica siempre catástrofes que vendrán sobre el pueblo, tales como sequías en la agricultura, pestes en animales, lluvias torrenciales o cataclismos sociales como guerras y muerte. Señala a continuación de que estas calamidades se deben a que el pueblo ha abandonado las costumbres, la tradición," es decir el Azmapu (2019, p.126). Con todo, la machi a través del sacrificio que se realiza en el nguillatún -y que representa simbólicamente el sacrificio de la comunidad– indica "que es posible doblegar el sentido trágico de la naturaleza" (Bengoa: 2019, p.126) a través de la observancia de la "ley que se debe cumplir para que continue el equilibrio, para que exista un desarrollo armonioso de la vida en el Azmapu" (Chihuailaf: 2017, p.364).

---

[14] Por ejemplo, en el carácter rigurosamente protocolar que tiene el saludo (chali) entre las personas y de las personas con los entes de las naturaleza (Chihuailaf: 2017, p.95).

[15] "Es por ello que la medicina mapuche debe combinar diversos ritos, por ejemplo, machitunes públicos y colectivos para arrancar el Mal de la persona enferma poniéndola en equilibrio y armonía, con la comunidad y luego recuperarla con medicamentos [naturales] formulados sobre la base de yerbas" (Bengoa: 2019, p.99).

Pero la religiosidad mapuche no sólo tiene rasgos monoteístas, sino también adquiere formas de "animismo" que tienen eficacia normativa en la cultura mapuche. Dicho animismo está compuesto por un panteón de espíritus: los Ngen (que significa "dueño") y que corresponden a los espíritus tutelares de los elementos de la naturaleza: bosques, humedales, curso de agua, volcanes, etc. "Los primeros cronistas entregan una imagen preferentemente animista de la religiosidad mapuche. Serían de este tipo la creencia en los pillanes, fuerzas espirituales de diverso tipo y naturaleza que viven en los volcanes – específicamente- y en los seres vivos de la naturaleza. El guerrero que moría en la guerra se reencarnaba en pillán y moraba en los árboles, los animales y en los volcanes. La naturaleza aparece llena de fuerzas espirituales, en relación con el ser humano" (Bengoa: 2019, p.101.). Fuerzas espirituales que pueden alternativamente benéficas o maléficas. Así, los ngen son impredecibles, y así como son fuente de bienestar pueden causar daño. Este carácter impredecible explica un exigente "deber de cuidado" frente a estos ecosistemas tutelados por los ngen. De esta forma la relación adecuada a los distintos ecosistemas adquiere una dimensión "sagrada". "Los ngen son espíritus dueños de la naturaleza silvestre cuya misión es cuidar, proteger, controlar y velar por el equilibrio, continuidad y permanencia de la naturaleza" (Course: 2011, p. 72).

En lo que importa, lo relevante no es si el ngen habita todo o parte de un bosque, sino su dimensión pragmática: los deberes de conducta que impone y que se expresa en una diversidad más o menos intensa de formas de respeto (yewen). En la especie, este estatuto normativo se refiere especialmente a las formas de vida (itrofillmogen) de cada territorio y su identidad. Dicho de otro modo, se trata de un estatuto de normas que no es separable de un cierto ecosistema en particular con el cual se ha generado una relación de equilibro y que se cristaliza en una narrativa mítica (epew). Es por este motivo que la sociedad mapuche no se organiza ni nunca se organizó en una gran civilización sino de forma horizontal en comunidades (lof) inseparables de un cierto medio ambiente, que se organiza en torno a pisos ecológicos que dan nombre a los distintos grupos: puelche, pewenche, lafkenche, etc.

EL CASO DEL MEDIO AMBIENTE CIRCUNDANTE A LAS COMUNIDADES MAPUCHE DE COÑARIPE, LAGO CALAFQUÉN: UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO[16]

Metodología

A fin de comprender el rendimiento normativo que tiene la naturaleza en la cultura mapuche, hemos llevado a cabo un estudio de caso en comunidades de Coñaripe, en el lago Calafquén, Chile. Con este propósito hemos practicado una observación etnográfica de los usos y costumbres de dichas comunidades dotadas de valor normativo en su relación al medio ambiente circundante. El enfoque metodológico utilizado es el propio de la etnografía, por lo que se priorizó las entrevistas en profundidad, conversaciones informales y la observación participante. Desde esta perspectiva se construyen etnocategorías para trabajar los conceptos de "Territorio" y "Ordenamiento territorial". Estas técnicas de investigación fueron realizadas en contexto mapuche, validando de este modo el nütram (forma de conversación mapuche) como una herramienta emic[17], para lograr apreciar cómo se revela y aparece espontáneamente su sistema normativo, así como los elementos más relevantes para su comprensión.

---

[16] Esta sección está basada en los resultados del informe Acercamiento etnográfico a la construcción del etnoconcepto de Territorio desde una Perspectiva Mapunche, elaborado por: Clara Ahumada Alvarado, Bertelina Huenullanca Millafilo, Arturo Mujica Cominetti y Sergio Puebla Araya por encargo del Cristóbal Balbontín como investigador responsable como insumo del proyecto "Rethinking Recognition Through Environmental Conflicts", financiado por el Research Partenrship Grant, Leading House für LateinAmerika, Universität Saint Gallen, Suiza.

[17] "El punto de partida de ambos enfoques es la vida de las personas, haciendo especial énfasis cómo las experiencias, significados, emociones y situaciones del individuo en estudio son percibidos, aprendido y concebido. En este contexto investigativo, el papel de la "Emic" representa la perspectiva interna de las personas integradas en el estudio y que, a su vez, están inmersos dentro de unos patrones culturales que rigen tal sociedad y que es común para todos o la gran mayoría de ellos" (Corona y Madonado: 2018, p. 3). Sin embargo, "La separación

En efecto, la etnografía se plantea como un trabajo de descripción en profundidad de aspectos culturales compartidos por un grupo humano dentro de un espacio geográfico, considerando labores, prácticas, gustos, memorias y costumbres (Marcus: 2001, pp.111-127). Por lo tanto, una etnografía será principalmente una interpretación sobre ciertos aspectos de la historia particular que narra un pueblo.

La observación, por su parte, se emplea como una herramienta crucial para lograr comprender las conversaciones y luego poder establecer las entrevistas adecuadas. Esta herramienta equivale a la mayor dedicación de tiempo, puesto que para observar hay que estar ahí, ser parte del paisaje y en gran medida, implica aprender del 'otro'. Por otra parte, la observación participante nos permite vincularnos y ser parte, en la medida de lo posible, de la cotidianidad del 'otro' y comenzar a entender de qué se trata aquello que queremos observar. Por lo tanto, la observación, así como las conversaciones informales, dan el contexto y guía para el desarrollo de la investigación.

Las entrevistas se practicaron a 25 personas de los lof Kunarupu, Culan, Trafun, Pilinwe, Witag, Trapur, Challupen y Tralkapulli, entre ellos kimche (sabios), fvtakeche (ancianos), lonko (jefes) y kona (personas al servicio leal). Las entrevistas se desarrollaron entre marzo y junio de 2022. Las personas entrevistadas corresponden a gente mayor con experiencia respecto a la vida antigua y gente con un compromiso en cuanto al resguardo del entorno; personas mapuches que manifiestan una postura crítica y reflexión en torno a la territorialidad y personas mapuche que pudieran dar cuenta del ser mapuche.

Las fuentes consultadas para la construcción de este documento son principalmente extraídas de las entrevistas anteriormente descritas, dando amplio espacio a que sean sus propias voces las que vayan construyendo el relato. Ellas son fundamentales para la investigación, puesto que de sus registros es que se construye el documento. Una vez realizadas las entrevistas, éstas son transcritas y luego organizadas de acuerdo con las temáticas establecidas según las perspectivas analíticas definidas, transformándose en citas. Con todo, otras fuentes bibliográficas consultadas son aplicadas y se entrelazan en el documento para respaldo de la información expuesta.

Los datos obtenidos han sido revisados, en parte, desde un análisis de contenido, generando núcleos temáticos que permitieron establecer patrones de significado cruciales para la construcción etnográfica. Este aspecto implica tratar de captar los procesos de significación mediante los cuales las personas construyen sus relatos, aportando desde lo subjetivo, una importante riqueza en cuanto contenido. En ocasiones, las relaciones que se hallan en estos núcleos de significado pueden hacer que los objetivos planteados adquieran nuevos alcances, por lo que se está frente a un diseño flexible de investigación (Sautú: 2004). El rol que asume el investigador es el de narrar, transcribir y editar. Se plantea como articulador de una historia que es contada y construida desde diversas voces, sobre la base de una misma cultura, una misma cosmovisión y cosmovivencia.

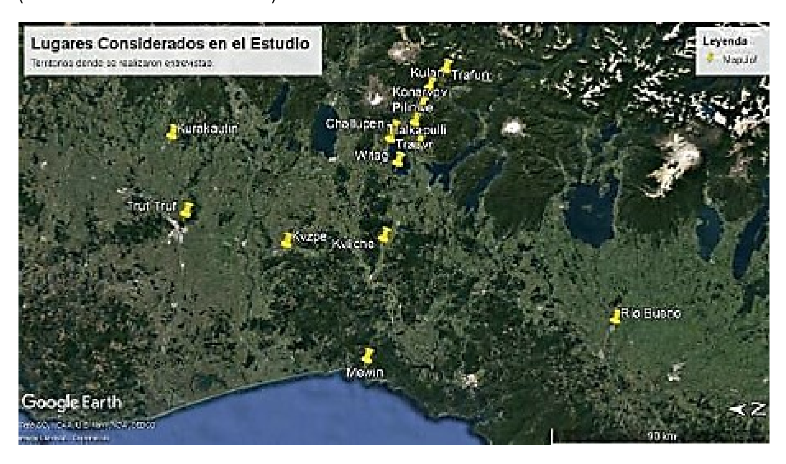
Respecto a la utilización de mapas, estos fueron elaborados para el presente documento, algunos desde google Earth y otros desde la plataforma Quantum Gis, para la identificación de sitios de significación cultural y normativa. La disposición de la espacialidad propuesta se configura desde una orientación Este-Oeste, asumiendo la forma en que se ordena el espacio y se concibe la territorialidad desde la perspectiva mapuche.

---

entre antropologías científicas y hermenéuticas con la que yo trabajaba en 1987, al igual que la dicotomía emic/etic a la manera de Harris, son insostenibles porque no se pueden separar comportamientos y significados. Pero, además, si la interpretación es el resultado de un proceso científico que va de los preconceptos y de las quiebras a la modificación de los esquemas de los antropólogos carece de pertinencia" (González: 2009, p. 11).

Área del estudio de estudio

El área de estudio tiene como centro el Lof Konarvpv Fvtamapu. Según la regulación administrativa del Estado chileno, actualmente se halla circunscrito a la comuna de Panguipulli, donde se encuentra el poblado de Coñaripe. Se sitúa en el límite noreste de la comuna y la Región de los Ríos a 37 km de la ciudad de Panguipulli y a 15 km del poblado de Licanray en la región de La Araucanía. Desde una perspectiva territorial, Konarvpv pertenece a la identidad Mapuche, la cual se encuentra entre las cuencas de los ríos Tolten y Ayintulheufu (Río San Pedro o Calle-Calle).



Resultados de las entrevistas

Del resultado de las entrevistas fue posible establecer la nominación de dos tipos de lugares relevantes del entorno:

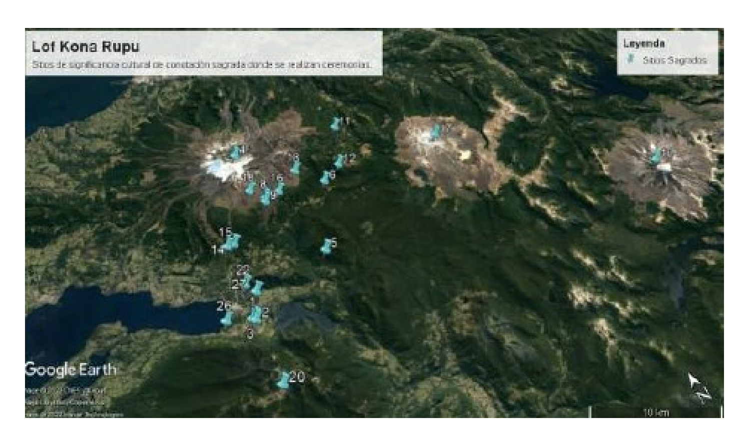
a) **Lugares sagrados**, tanto los definidos para uso ceremonial como los espacios naturales sagrados que, al tener una conexión espiritual y religiosa, los convierten en lugares centrales para la cultura mapuche. Por tanto, en esta línea se añaden Peweñentu; Kalvlko Kuf; Mawizantu; y Winkul.

b) **Los lugares histórico-sociales**, donde se le suman aquellos asentamientos humanos actuales y los lof colindantes, también es posible observar Trawunrvpv, cruces de caminos y las construcciones Sayel en el Peweñentu.

Para efectos del estudio nos concentramos sobre todo en los primeros tipos de lugares, en virtud de la exigencia normativa que impone a la persona mapuche. Sin perjuicio de los anterior, en la planimetría se individualizan igualmente los asentamientos humanos, en particular los lugares de carácter ceremonial.

Lugares ceremoniales:

A partir de las entrevistas fue posible identificar 23 lugares ceremoniales, muchos de ellos vinculados al volcán:



Entre estos se destaca el complejo ceremonial Lirkay, que cumple una función central entre las comunidades de la cuenca del lago Calafquén. En efecto, el complejo ceremonial Lirkay es el principal espacio sagrado para la cultura e identidad mapuche de Coñaripe. Está compuesto por el Nguillatuwe (Nº1 de la planimetría anterior), Ellofwe (Nº2) y una Kura (Nº3) o piedra particular (Lirkay kura) que le da el nombre al complejo. El Lirkay lelfun o pampa Lirkay, es un espacio abierto que ofrece una amplia perspectiva del territorio, mostrando imponente al Tafvpillañ (Nº4). Este lugar guarda vestigio del tiempo primigenio en que se gesta la vida. Lirkay kura o piedra Lirkay es una raíz del Pillañ por lo que a través de ella se mantiene una conexión directa con los antepasados ancestrales y el origen de la vida misma.

Estos espacios están estrechamente relacionados con la presencia de Paillalhafken, el fvta ngenpin del territorio, de quien se sabe establece su tafv, casa, en Pellaifa Lhafken, lago Pellaifa y cuyo neyen, aliento, recorre el territorio por los Kalvlko o cuerpos de agua, desde los glaciares (Nº19) del Tafvpillañ hasta el Fvtalhafken, mar.

Alrededor de los años 20 se dio lugar a una serie de conflictos al interior del lof producto de la tensión ideológica surgida por la influencia de la misión y el Estado que comienzan a establecerse en el territorio. Esto provoca la decisión de mover el Nguillatuwe al extremo oriental de la pampa, quedando en ese lugar hasta el día de hoy. El antiguo Nguillatuwe se encontraba ubicado en las proximidades de la piedra Lirkay, donde actualmente es posible observar un conjunto de arrayanes dispuestos en forma circular, como recuerdo de lo que serían las antiguas ramadas.

Como señala un testimonio:

> "Cuentan que una vez el lonko Antimilla decidió trasladar el nguillatuwe a otro lugar con invitados de Pucura y Llancahue. Como resultado de esta transgresión cayó un gran temporal que azotó a toda la comunidad. En menos de una hora subieron las aguas y todos quedaron al medio de dos ríos en dirección norte sur, por lo tanto, tuvieron que devolver el nguillatuwe al lugar de origen y ahí dejo de llover. Los antiguos dicen que esta historia es una de las razones por la cual nunca se debe mover el campo sagrado a otro lugar" (Documento Cementerio: 2006).

Una vez transcurrida la vida de Paillalhafken, el ngenpin regresa al Konarvpv para ofrendar su cuerpo a la tierra, quedando depositado en el cementerio o Ellofwe (Nº2) de Konarvpv. Así la vida que comienza en el Lirkay, que pasa por el nguillatuwe, llega hasta el ellofwe, donde descansa hasta los días de hoy. La ceremonia de nguillatun, recrea en cierta medida, todo el ciclo, comenzando con los ancestros y terminando en el centro como proyección del tafvpillañ. Estos tres espacios darán los componentes al "complejo ceremonial" Lirkay.

Entre los lugares naturales de relevancia cultural y normativa, es posible identificar:

i. El Tafvpillañ (volcán):

Se trata de uno de los hitos naturales de mayor importancia simbólica para las comunidades de la cuenca del lago Calafquén, conexión que se manifiesta incluso en la forma en que concibe el nguillatun. Para las comunidades del volcán constituye la fuerza latente primigenia desde donde se genera y comienza la vida, al mismo tiempo que es la conexión con los espíritus y los ancestros del lof.

Cómo señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kunarupu Mapu: "Se dice que en la antigüedad un volcán hizo erupción y de él salió una estrella que cayó como fuego. Tardó un tiempo en tomar forma. También dicen que cayó otra estrella, esta tardó menos en formarse. Una mujer se puso de pie y mientras le estrechaba la mano, un hombre se puso de pie. La mujer llevaba en sus manos semillas, pastos, flores, árboles, árboles frutales, medicinas, piedras, ríos, animales, aves y los linajes espirituales de las personas".

El Tafvpillañ cuenta con varias conexiones dentro del territorio, lugares que están directamente relacionados con él y su energía, por ejemplo, los Kukau (Nº18), los Peweñ, los areko o eñumko, aguas termales, los achentu (Nº15 y Nº22), y los Pewenenu. Estos últimos corresponden a aberturas en la tierra, que se entienden como raíces del Pillañ que indican ciertos vórtices energéticos y espirituales que comunican ríos y lagos subterráneos con el Pillañ. Los pewenu observados en esta ocasión se encuentran al interior del Kultrunkura (Nº35). Los kukau (Nº18) por su parte son cráteres aledaños al tafvpillañ con una connotación cultural específica relacionada a que en estos lugares reside el espíritu del ngenpin.

ii. El Peweñentu (lugar de araucarias):

En las inmediaciones del Pillañ comienza una zona intermedia boscosa, cuya principal especie arbórea es el Peweñ o Araucaria Araucana, de ahí nombre del lugar. Se encuentra rodeando el Tafvpillañ y es muy rica en lawen (medicina), ko (agua) y Iyagel (comida). Este lugar corresponde a una zona de alta circulación para los habitantes cordilleranos, puesto que el guilliw o piñon es uno de los alimentos centrales de la comida mapuche.

El peweñentu, al igual que el Pillañ corresponde a un amplio espacio compartido por varios territorios, más allá de los lof que son circundantes a él.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kulan Mapu:

> "… ahí dice mi mami que cuando ella era chiquitita, se empezó a desordenar ahí… un grupo de desordenados vino a llegar, pa'l lado de Panguipulli, ahí llego un grupo de repente, un primer desorden que se armó ahí (…) que vinieron a hacer, uno murió ahí, o se encantó…"

Del mismo, modo como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Trapvr Mapu:

> "… allá pa'l volcán no era como un lugar pa quedarse… o sea que las familias que ahora están ahí viviendo, por tema de radicación se quedaron ahí ahora, pero el volcán y todo su alrededor era territorio peligroso… había que ir, estar unos pares de días, hacer su diligencia, pero alejarse del lugar… porque era un lugar… peligroso, necesitaba estar tranquilito… no era un lugar pa ir a hacer casa…"

Finalmente, el testimonio del lonko del Lof Trafun Mapu:

> “Allí en ese menoko, la gente vio un camino hacia el peweñentu, lo que decían los mayores se le daba valor”.

De este modo, el peweñentu por sus características y cercanía al Pillañ muestra un carácter fuerte, con mucho newen, por lo que el comportamiento de los humanos, así como la convivencia en el espacio se vuelven más estrictas, el humano debe mostrar un particular respeto y seguir las normas para evitar problemas de salud, perderse, perder la carga o incluso morir. En otros casos las tragedias antiguas y relatos (epew), se funden con el lugar. Es el caso del Kushepeweñ (Nº6). Cuenta la historia de una viejita que subiendo a piñonear se congela de frío, al ser encontrada por una ventisca. Desde ese momento todas las personas que pasan cerca, donde ella se congeló, le van dejando madera para que no le vuelva a faltar leña con que abrigarse…

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kulan Mapu, esta muerte impone un deber de conducta de los que pasan. El Peweñentu deviene peligroso si se ofende al ngen al no honrarlo como es debido:

> “una viejita que iba subiendo para el pillañ se entumió…al otro lado del escorial (…). Hay una ruma de palos ya.. pa kushe Peweñ, ahí… si ahí estaba, pero ya no se notaba”

iii. El Achentu (escorial):

Los Achentu corresponden a las corridas volcánicas que marcan el territorio como un recordatorio de peligro frente a las erupciones volcánicas pasadas. De un punto de vista espiritual, son los caminos por los que ha transitado el pillañ, por lo tanto, son significativos en tanto memorias que van quedando sobre cómo se forma el territorio, como parte importante de las historias del lof. Lo que impone un deber de cuidado.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Kunarupu Mapu:

> “el ashentu mu, te obliga a caminar, saber bien.. y hasta pa uno po… si podí torcer el pie [con las piedras] filudas, quemadas…” ; “…era como casi un metro y medio de ancho… y un metro y medio de alto de donde llego po, de donde paro el achentu…”; “todo eso se hace una meseta palla hasta abajo… ahí fue a parar poh, entonces vino la lava, así, una tras otra… y ahí (…) fue donde se metieron los niños (…) como antes no había cerco… no daba la vuelta uno se iba derecho nomas… y esa historia… habían gente antigua que lo recordaba… que cuando vino el afi mapu vino de varias formas…y eso fue uno de los afi mapu que ocurrió en esa época…”.

iv. El Kalvlko Kvf (cuerpos de agua):

Kalvlko Kvf hace referencia a todos los cuerpos de agua presentes en el territorio, desde los kurratranglin (glaciares), los pichiko (esteros), lheufu (ríos), trayenko (saltos de agua), lhafken (lagos), hasta llegar al fvtalhafken (mar), los wvfko (pozon de agua cristalina), menoko (manantial), eñumko-areko (terma o aguas calientes). En todos ellos habitan seres y energías que hablan de la vida del küme mogen (buen vivir) y desde sus nombres el newen (energía) que los caracteriza. Cómo señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Witag Mapu: “Es importante porque ahí está todo el poder, toda la fuerza…”.

Los newen que habitan en todas las aguas se manifiestan de diversas maneras en el plano material y suelen aparecer en forma de perrimontu (visiones). Karruwa, Shumpal, Cueros y Palos Vivos, Kolkoma, Caleuche, Kamaweto, por nombrar solo algunos, son seres y energías que sostienen el itrofillmogen y por

medio de él, la existencia de la vida, de los bosques, del lawen, de comida y la vida de todos los seres vivos. Son innumerables las historias asociadas a las fuerzas del ko (agua), a sus ngen y sobre las normas de conducta que se deben atender.

En el mapeo del territorio que rodea las comunidades de Coñaripe se identificaron diecisiete espacios de agua o que tienen una vinculación directa con ellas:

a. El Lhafken (lago):

El Lhafken se entiende como un "Mapu", un territorio que tiene fuerzas y vida propia, con la que se establecen interrelaciones y diálogos particulares desde la cultura. Pero también, el lago es una fuente de alimentación, de él se puede obtener pescados, moluscos y principalmente agua. Todo lo anterior impone a las comunidades mapuche del entorno una serie de deberes de cuidado.

Como señala el testimonio de uno de los entrevistados del lof Pilinwe:

> "Y es un medio de alimentación también porque mi papá cuenta que antes, se iba a sacar pescado, se dejaba ahumando pescado para tener carne en el invierno, así lo hacía mi abuelo, así lo hacía mi bisabuelo, entonces es una fuente de alimento hoy día, por lo tanto es una fuente completa desde nuestro mundo como mapu Pilinwe-Weninka Lhafken, donde hay una conexión espiritual de una fuente de vida, el agua misma, donde hay alimento y donde hay también, es un fuente de remedios, así que por eso nosotros tenemos toda esa relación con el Lhafken".

En relación de los deberes de cuidado, señala una de los entrevistadas del lof Kunarupu Mapu:

> "El Karrvwa [uno de los ngen del agua] vive en el lago. Pero después la gente igual cuando ya se puso winka ya pa' ver qué sucedía no le llevaron siwilwe por ejemplo pa revolver, otro no le llevó, no le llevó rofuwe por ejemplo, entonces la karrvwa como es trabajadora tuvo que poner la mano y se quemaron y se perdieron y nunca más volvieron. Con los karrvwa pasó lo mismo decía allá en Witag, decían que había ocurrido lo mismo, que alguien no había llevado la paleta para que ellos revolvieran la olla y lo hicieron con la mano y se quemaron".

La conducta descuidada propia de la cultura winka, que implica el olvido de las tradiciones, se refleja en la falta de observancia del protocolo de relación con el lago y, como consecuencia de ello, el testimonio de cuenta de una sanción o consecuencia negativa.

b. El Lheufu (río) y el Trayenko (lago):

Los lheufu, corresponden a los ríos y son, asimismo, fuente de energía, alimentación, y principalmente de aguas. Los lheufu son importantes porque mantienen la vida de los territorios, son las venas que recorren el territorio y sin importar si son grandes o pequeños abastecerán de agua a todos quienes habitan en el mapu: animales, siembras, bosques y seres humanos. Los trayenko, por su parte, corresponden a los saltos de agua, lugares de particular newen y muy rico en lawen. Las aguas de estos lugares suelen tener propiedades que otras aguas no tienen y, en ocasiones, son de tal fuerza y pureza que son empleadas para la elaboración del mvchay del nguillatun. Y por lo tanto objeto particular de respeto (yewen).

Como señala una de las entrevistadas del lof Tralcapulli Mapu:

> "había un salto ahí y llegaba a verdear… cómo sonaba ahí, daba miedo mirarlo".

c. El Llozkontu (humedal):

Los humedales son sitios de relevancia espiritual y ecológica que permiten mantener la salud del territorio y sus habitantes. En mapuzungun hay siete palabras para designar distintos tipos de pantanos. Llozko es

uno de los nombres con los que se podría entender los diferentes tipos de humedales presenten en los territorios. Al hablar de Llozkontu, se hace mención de varios Llozko o humedales conectado entre sí a modo de una red de humedales, haciendo referencia a ecosistemas de alta diversidad biológica y que mantienen la función específica de purificar el agua. Esta función también aplica para el ser humano ya que su presencia permite depurar enfermedades y transformar energías negativas en positivas. De ahí que sean objeto especial de respeto y de cuidado por parte de los mapuches.

En efecto, los Llozko son entendidos como un espacio natural vivo, donde coexisten seres espirituales junto a diferentes plantas, animales y minerales que purifican las aguas y las hacen aptas para el consumo de la vida. Son, sin duda, parte de las reservas de agua dulce con las que cuenta la comunidad y el planeta, por lo tanto, la salud o mantención de estos cuerpos de agua es fundamental para el equilibrio de la vida animal y vegetal, así como también para la sobrevivencia e identidad de sus habitantes.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

> "Hay una conexión espiritual con los humedales, las papay iban a rezar con mucho respeto. Eso es propiedad del espíritu y eso es de todos."
>
> "El llozko es un cuerpo, un cuerpo vivo. Si ese cuerpo vivo no estuviera, los animales no estarían ahí. Un llozko es una reserva de vida que convive con los humanos, o los humanos deberían convivir con él, no destruirla... el llozko es constante, vive ahí de manera permanente, no es como el mallin (lagunita) donde las aguas aparecen y desaparecen. El walve por ejemplo es solo el pantano, ahí no hay presencia de agua, por eso la vida se mantiene en el llozko."

El Llozkontu presente en el Konarvpv Mapu, alude a la interconexión de los humedales de Kunkunkui, Pafchi, Kushutuwe, Kultrunkura, Chankafiel, Pushankin y Pualhafken y que, en conjunto, forman un complejo purificador de las aguas y regenerador de la vida.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

> "… los humedales son sagrados para nosotros y ahí hay tres humedales, entonces es lo que se respeta. Por eso ahí, era potente, ejemplo, ir a dejar las ofrendas después del sacrificio, así de sanación (…) en el nguillatún se nombraba, se nombraba eso".
>
> "Hay tres llozko, el Chankafiel, el Kultrunkura y el Kuchutue. Y por el otro lado era la pasada del Tralco… lo que era más cercano a Coñaripe, al pueblo, era la pasada del Tralco… (pero eso era) solamente arena y avalanchas de tierra y arena en invierno, en este tiempo, por eso no se podía edificar ahí. Y fue más de uso ceremonial el terreno que de uso para vivir (…) (era un lugar), de tránsito igual. Eso es lo principal. Y hasta el día de hoy, todavía la gente transita por ahí".
>
> "El lugar es un espacio comunitario como podríamos decirlo ahora en la actualidad, los antepasados lo usaban de distintas formas ya sea espiritual o colectivo, tanto también para buscar frutos silvestres, el copihue, la murta, el coguil, que son frutos que ha habido y los lawen, mucho lawen ha tenido, también hay otro material para teñir que es el Kushe, eso está ahí igual, en algún momento eso también se utilizó mucho para la teñidura de lana, de lana blanca, manta, para chomba, todo eso se usa, se usó y se usarán yo creo, los indígenas de la zona no se han dejado de usar, muchas cosas como en la vestimenta…"

Los principales Llozko reconocidos en Coñaripe son Kultrunkura y Chankafiel, de ellos se dará una descripción más detallada a continuación:

En efecto, en el caso de Kultrunkura comienza en lo que hoy se conoce como "La Misión" en Coñaripe, una franja entre la actual carretera Coñaripe- Panguipulli y la rivera sureste del lago Calafquen. Su nombre

se explica por el sonido que se produce al caminar por el lugar, tal como si fuera un kultrun, de ahí, precisamente, que se le conozca como Kultrunkura o kultrun de piedra. Gran parte de este espacio corresponde a llozko o humedales, pero también, parte importante de su superficie son bosques, pampas y pewenu.

El espacio del Kultrunkura es un lugar de alto significado cultural/espiritual del lof. En él se guardan los misterios de la senda por donde transitaba el Ngenpin Paillalhafken y mantiene una conexión directa con el tafvpillañ mediante las estructuras subterráneas de pewenu. Es un lugar en el que se encuentran las dos polaridades de energías, permitiendo el equilibrio de las fuerzas. Por otra parte, es un lugar especial para la recolección de medicinas y comidas.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

> "Paillalhafken dejo estos cuatro espacios sagrados. Él salía desde el lago Pellaifa hacia Witag..., salía hacia Kvllche, entonces pasaba la huella desde el Pellaifa... ese era el camino original del Konarvpv, pasaba por el Kultrunkura y se dividía allá cerca del Chankafiel, cruzaba a caballo hacia Pullinque. Y por acá, por la ribera del lago camino a Lican Ray se iba por Witag, cruzaba estos dos caminos, por eso se llama Konarvpv, porque ahí caminaba el noble. Entonces, Chankafiel y el Kultrunkura que están juntos, eran el camino que usaba el kona para todas las cosas.", "...el konarvpv era el camino por donde se transitaba (…) no era solamente el camino por tierra, el camino terrestre, sino que era el camino por agua también."

El camino del Kultrunkura, también era utilizado por los lof cercanos cuando se presentaban al kamarikun a modo de wichanmapu. Los visitantes desembarcaban en el Kultrunkura, pasaban una noche ahí para poder entrar en la madrugada siguiente al nguillatun.

Como señala una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

> "… igual era la puerta de entrada de toda la gente que venía para las ceremonias religiosas."

Como señala el testimonio del lonco del lof Konarvpv Mapu:

> "… para nosotros los mapuches tiene una importancia cultural, porque nuestros ancestros desde tiempos inmemoriales, de cuando se hacían los grandes kamarikun llegaban ahí y aún siguen pasando la gente por ahí, pero por distintas circunstancias, construcción de carreteras se pone restricciones, pero los wichanes (visitas) siguen llegando y pasando por el lado…"

Con relación al llozko Chankafiel, se trata una entidad viva conectado estrechamente con los llozko aledaños, Kultrunkura y Kuchutuwe. Es parte de la red Llozkontu, sin embargo, es en Chankafiel donde se completa el ciclo de las aguas para ser depositadas en el lago Kalhafken. Por ello, es posible identificarlo como el riñón de Coñaripe, que limpia las impurezas del pueblo.

Como señala el testimonio de dos hombres y una mujer del lof Konarvpv Mapu:

> "…Chankafiel y otros humedales están conectados en red y unidos por una fuerza, un newen, una parte del agua…el newen del agua… tiene que ver con todas las aguas, el ngen ko, al intervenirlos es faltarle el respeto al agua y puede desaparecer todo, esa parte no se ha tocado en harto tiempo…"
>
> "… esto se conecta con el mar, es como una gran tubería de ríos subterráneos que comunica el volcán con el mar y viceversa. Hace tiempo cuando se perdió una persona en el Calafquén, los buzos solo pudieron encontrar quebradas y ríos, ríos correntosos debajo del lago"

> "… El Chankafiel tiene una función específica de moler las enfermedades, regular plagas y enfermedades colectivas. Es cómo el riñón de Coñaripe, que limpia las impurezas del pueblo…"; "… los llozko son reservorios de la naturaleza. No se deben tapar, ni drenar, es necesaria su medicina, es necesaria la medicina tanto de la montaña como la de los humedales (…) En el Chankafiel se recolecta lawen. Filulawen carrulawen, limpia plata, changausu, feñfeñko, uwa uwa, pinzafoqui, entre otros, además de hongos comestibles changle, digueñes, pique, teche…"

v. El Mawizantu (bosque antiguo):

Mawizantu hace referencia a las grandes montañas que aún quedan en el mapu, describiendo espacios que van desde lo profundo en la montaña los Kuifianum, hasta los Winkul que se levantan en el valle. En estos lugares habitan diversos seres, energías, animales y son reservorio de comida, medicina, tierra y agua. Se pueden identificar en esta categoría lugares como: Karumawiza, Kuifianum, winkul, trengtreng y wapi o islas.

Los Treng-Treng son lugares de alta espiritualidad, vestigio de los tiempos en que la Mapu (Tierra) respondía a las urgencias del humano y les brindan su ayuda para que no desaparezcan de la tierra. Los Winkul, por su parte, cuentan con newen particulares y características propias. Son lugares de alta connotación espiritual que afectan de diversas maneras a las personas.

De este modo las comunidades de Coñaripe identifican los siguientes lugares en esta categoría:

Mawizantu, Kurru Mawiza y/o kuifi Anuma, corresponden a la montaña verde, densa y oscura por la tupida vegetación, propia de los Bosques Templados Lluviosos Subautrales. Estos espacios tienen importancia en la cultura por la fuerza especial que emana de ellas, son lugares poblados de seres, animales, vientos y newen. La montaña debía ser respetada y no se debía ser tomada a la ligera.

Como señala el testimonio de una de las entrevistadas del lof Konarvpv Mapu:

> "el pupuka vive en la montaña y allá en el Konarvpv ejemplo había un bosquecito donde habían pupuka y que ayudaban hacer lo mismo que hacía el karuwa…"

Como señala el testimonio de una de los entrevistados del lof Trafun Mapu:

> "...newen… claro… porque una vez -no ve que- fvtakekaminero aquí cree que lo iba a fotografiar…pero dicen que ha llegado tropon…tuvo que correr…".

De este modo se hace igualmente mención a las "visiones" que pueden acontecerle a los visitantes del Mawizantu.

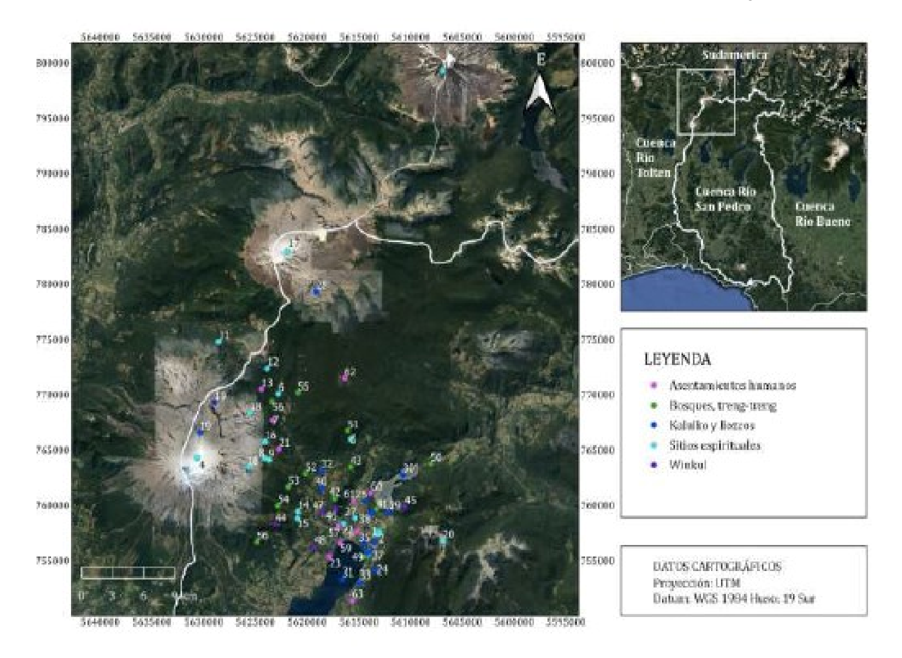
vi. Los Perrimontu (lugares de visión):

Otros espacios que son mencionados en las entrevistas pero que no están descritos en el mapa corresponden a lugares naturales con particular significación al entregar "señales", que indican como resultará el día o el tiempo que se vive. Los ríos, las aves, los árboles, los animales, el viento, los trayenko, los winkul, entregan 'señas' que pueden ser interpretadas y de acuerdo con ellas actuar. El entorno se transforma así en un código a leer desde la cultura.

"Los humanos son uno de los distintos seres con capacidad de voluntad, sentimiento y pensamiento que pueblan el mundo. Así, un conjunto de otros seres toma parte en la vida y, por tanto, de la suerte que corren los humanos" (Course: 2011, pp. 26-35).

Otra manera de la interrelación del ser humano en el itrofillmongen son los perrimontu o lugares donde se ven visiones. Estos lugares no pueden ser precisados en una cartografía mapa puesto que se dan en combinación entre la persona, las energías espirituales del momento y el lugar donde se está transitando. Los perrimontu, son decidores en la historia vital de las personas que lo presencian. Otros lugares similares a los perrimontu son los pewtuwe, pero estos se relacionan más a un tipo de oráculo donde las personas pueden tener visiones sobre su porvenir.

De todo lo descrito con anterioridad, y a modo de resumen, se ofrece a continuación la síntesis cartográfica de los hitos naturales de significancia cultural que impone ciertas exigencias normativas de acuerdo a la cosmovisión mapuche para las comunidades de la cuenca oriental del lago Calafquén:



CONSIDERACIONES FINALES

¿Qué lugar ocupa la naturaleza en la configuración normativa de la sociedad mapuche y en la constitución de la autonomía moral de sus individuos? Por de pronto de la literatura general examinada como del trabajo de terreno desarrollado queda en evidencia la eficacia simbólica de la naturaleza en la producción y reproducción del sistema cultural mapuche. Con todo, nuestro propósito ha sido ir más allá e interrogarnos sobre la eficacia de la naturaleza en la configuración del sistema normativo de la sociedad mapuche. En este apartado nuestro propósito es desprender algunas consideraciones finales sobre el rendimiento teórico que la impronta normativa de la naturaleza puede tener sobre la antropología.

No cabe duda de que una de las grandes elaboraciones teóricas que analiza la relación normativa de las sociedades humanas con la naturaleza es la del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. En efecto, el gesto de Levi-Strauss consiste en poner en cuestión la antropología evolucionista a partir de una antropología de la naturaleza que se inspira de la filosofía de Rousseau. Por cierto, no se trata para Levi-Strauss de una

observación nostálgica de las sociedades "primeras" en las cuales se podría encontrar el eslabón perdido del "buen salvaje"[18], sino al contrario de concentrar la mirada en dichas sociedades en que la relación cotidiana con la naturaleza permite hacer visible las categorías lógicas que el ser humano le impone. De este modo, como reza una de las obras mayores de Levi-Strauss El pensamiento salvaje, se trata de un tipo pensamiento que encuentra su dinámica creativa y simbólica en la naturaleza, asumiendo de parte en parte que dicha dinámica es cultural.

Ya en su primera obra Las estructuras elementales del parentesco, publicado en 1949, Levi-Strauss había demostrado que el sistema de parentesco de diversas sociedades humanas se explicaría en último término por una norma: la prohibición del incesto. Ésta al impedir la procreación entre parientes obliga al intercambio de miembros con otros clanes. Con todo, al estudiar la estructura del pensamiento a partir de las formas de parentesco, Levi-Strauss se ve obligado a preguntarse si dichas exigencias normativas provienen de la estructura del pensamiento mismo o de las condiciones materiales de existencia de las sociedades. Si en un primer momento ello lo conduce a estudiar los mitos donde del pensamiento se mostraría de alguna forma "desnudo o tal como es" (estudios que se concentran en su texto Mitologías,), es a partir del análisis del totemismo que Levi-Strauss se concentra en el estudio de la relación de las sociedades indígenas con la naturaleza. Es precisamente la naturaleza la que funcionaría como espejo donde se reflejaría la estructura del pensamiento. Como explica Marc Augé al reflexionar sobre la obra de Levi-Strauss: "Es significativo que todos los grupos humanos por minoritarios y reducidos que sean hayan iniciado, sin excepción, en la exploración de su medio ambiente y que le hayan atribuido sentido, es decir, un orden" (Augé: 2017, p.58). De esta forma las clasificaciones de los entes naturales y su eficacia simbólica en el orden social no sería otra cosa que el reflejo de la cultura, y más concretamente, de la estructura lógica de pensamiento que proyecta en la naturaleza un orden. De esta manera la naturaleza no se deja ver sino es a través de las categorías que los hombres le imponen. Como señala Frederick Keck comentando la obra de Levi-Strauss: "Las especies totémicas que son naturales, no son percibidas sino es través de la mediación de la cultura, que proyecta en ella sus contradicciones" (2004, p.73). Como comenta por su parte Marc Augé: "Se trata de un orden simbólico, relacionado, como señala Levi-Strauss, con la aparición del lenguaje y que concierne tanto al mundo humano como el mundo no humano, ya que este último tiene que ver justamente con lo que es puesto en orden, con la extensión del mundo humano sobre la dimensión de la naturaleza" (Augé: 2017, p.58).

Tal es el caso del totemismo, bautizado así por J. Long en 1791, al observar en las tribus de los Grandes lagos de Norte América que denominaban "tótem" la relación entre un clan y una especie animal. El totemismo designa de partida un sistema de filiación de los individuos de acuerdo a la creencia según la cual el clan desciende de un ancestro común. En lo que importa, para Levi-Strauss (1962), el totemismo es una construcción intelectual que se traduce en exigencias normativas, como la celebración de ritos, y en exigencias negativas, como la prohibición de comer el animal totémico o de procrear con una pareja del mismo tótem. Dicho de otro modo, el totemismo es un sistema de reglas instituyendo la comunicación a diferentes niveles de la vida social. Para develar el funcionamiento de este sistema de reglas de clasificación totémica es que Claude Levi-Strauss se apoya en la lingüística estructural. Siguiendo a Jakobson, Levi-Strauss llamará "estructura" un conjunto de oposiciones lógicas que se conectan con otras oposiciones lógicas homólogas de forma dinámica con el fin de resolver contradicciones que se presentan en el plano práctico. Como señala Levi-Strauss: "Los sistemas de denominación y de clasificación, comúnmente llamados totémicos, obtienen su valor operatorio de su carácter formal (…) El error de los etnólogos clásicos es de haber querido reificar esta forma, de ligarla a un contenido determinado, cuando ella se presenta al observador como un método para asimilar toda especie a un contenido. Lejos de ser una institución autónoma

[18] Cfr. Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alianza, 1990.

que podría ser definida por caracteres intrínsecos, el totemismo corresponde a una cierta modalidad arbitrariamente aislada de un sistema formal cuya función es garantizar la convertibilidad ideal de diferentes niveles de la realidad social" (1962b, pp.95-96). Tal es el propósito de Levi-Strauss: dar cuenta cómo el pensamiento corresponde a una estructura anónima e impersonal de un orden dado por el lenguaje, y más concretamente por la estructura lógica de relaciones entre los signos, que se despliega en todas las sociedades de acuerdo a reglas que son irreductibles a la actividad de una conciencia particular. Dicho de otro modo, el lenguaje es el vehículo del pensamiento, el que se estructuraría de acuerdo a estas reglas. Como señala Marc Augé a propósito de Levi-Strauss: "El orden humano, como el orden de la naturaleza, tiene que ver con una lógica simbólica que encuentra su expresión pura y primera en el lenguaje" (2017, p.59). Es por esta razón que en estricto rigor para Levi-Strauss: "No hay paisaje natural en el sentido absoluto del término, y que el paisaje es incluso la perfecta ilustración del carácter relativo del concepto de naturaleza" (Augé: 2017, p.59).

Es por este motivo que el estructuralismo aparece como inversión radical de las premisas de la filosofía trascendental, que se expresan tanto en las ciencias sociales de la época como en la corriente de pensamiento existencialista. En efecto, la estructura lógica del pensamiento precede la actividad de la conciencia que no sería sino el reflejo de este sistema de relaciones. Dicho de otro modo, el pensamiento no es la presencia de un estado mental de la conciencia que pudiese representarse un sujeto de forma interna. Consecuentemente, no debe buscarse el contenido de la conciencia en un sujeto individual sino en las formas inconscientes de las sociedades que determinan cómo se producen los contenidos de conciencia individual. De este modo, el pensamiento no existe puramente como un contenido mental subjetivo sino como una representación de un individuo que está determinada por un plano objetivo del cual el pensamiento particular es el efecto. De un punto de vista normativo, la misma capacidad de agenciamiento individual como la autonomía moral queda puesta en cuestión, ya que de sus juicios y acciones los individuos no serían enteramente los autores. Se trata pues de operadores que reglan, en una estructura objetiva exterior al individuo, la formación de los juicios más allá de las intenciones prácticas. Como señala Claude Levi-Strauss: "Esta pretendida continuidad totalizante del yo, donde una ilusión es sostenida por las exigencias de la vida social –reflejo en consecuencia de la exterioridad sobre la interioridad- más que el objeto de una experiencia apodíctica" (1962b, pp.95-96). El individuo humano no es cognoscible "en sí" ni "a partir de sí" en una suerte de solipsismo, sino más bien exteriormente a partir de estas relaciones y oposiciones lógicas. Si un sujeto se atribuye significaciones subjetivas, por ejemplo, a su nombre y a su identidad, es porque desconoce el sistema de clasificaciones objetivas donde se clasifica y posiciona el significado de "su" nombre. No se trata por cierto de negar al individuo empírico, sino más bien de "comprender" más que "aprehender" a un individuo en la particularidad que éste se reclama, por lo que es necesario este sistema de clasificaciones que opera entre naturaleza y cultura.

Con todo, en el caso del pueblo mapuche, a partir de 1990 distintas aproximaciones teóricas han resaltado la complejidad de la relación con el entorno natural en la identificación de los individuos (Cfr. Feld, y Basso: 1996; Lovell: 1998; Low y Lawrence-Zúñiga: 2003). De conformidad a lo anterior, la eficacia simbólica que tiene el entorno no se traduce en una identificación puramente objetiva como pretendería Levi-Strauss, sino en una identidad que puede ser apropiada por los individuos. Como comenta Piergiorgio Di Giminiani: "Este tipo de aproximación ha puesto de relevancia el carácter agencial de los actores que se destaca por su habilidad para redefinir sus identidades" (Di Giminiani: 2012, p.22). Tal es la reflexión antropológica que lleva a cabo Magnus Course en un texto titulado Mapuche ni mogen. Persona y socialidad en la vida mapuche rural.

En efecto, Course argumenta que en el caso de la cultura mapuche "es necesario mostrar la importancia y relevancia del anülmapuchengen (…) en donde no sólo el Mapu es un pedazo de suelo, sino un espacio cargado de significado, sentido, trascendencia y convivencia profunda. Anülmapu es un rito de asentamiento

que marca un hito de relación con el espacio y sus múltiples vidas. Es el momento del reconocimiento con los no humanos, con las otras formas de ser, aquellas con quienes debemos mostrar un küme yewün, es decir, llevarnos bien, mantener una buena relación de convivencia con la alteridad" (Course: 2017, p.11). Esta aproximación concreta de la etnografía mapuche que hace Course da cuenta de una sociedad que se constituye a través de formas interacción con la naturaleza que supone un equilibrio normativo entre respeto por la alteridad y autonomía. En efecto, para Course la autonomía individual es uno de los rasgos más propios de la cultura mapuche: "Los mapuches hablan de sí mismos como seres completamente libres de relacionarse socialmente de manera autónoma y, por tanto, como auto conscientes de la totalidad de sus relaciones sociales" (Course: 2017, p.23). De ahí que la tesis de su texto sea formulada en los siguientes términos: "sugiero, que la persona mapuche se constituye en base a ciertos tipos de relaciones con otros" (Course: 2017, p.35).

Para ello Course se concentra en dos tipos de instituciones: el küpal (la ascendencia) y el tüwun (el entorno o lugar de origen de una línea de parentesco). A propósito de ellos Course advierte que en la cultura mapuche "ciertos aspectos de la persona referidos bajo la categoría de küpal, un término que los mapuches traducen como "descendencia". De la misma forma en que es el vehículo de transmisión de ciertas características físicas y de comportamiento (…) (Course: 2017, p.35). La socialidad de descendencia y de origen – que se expresa en un linaje– se traducen en ciertas exigencias normativas que surgen del hecho de compartir una identidad como deberes específicos de solidaridad. Por cierto, estas reglas de socialidad permiten la construcción de una identidad social a través de forma de oposición: no solo entre mapuches y winkas[19], sino entre mapuches de distintos linaje y origen. Con todo, que los criterios de constitución de la identidad social pase por formas de relaciones de oposición no implica que estas formas de relación no sean también formas de intercambio (Course: 2017, p.67).

En efecto, que la identidad social se constituya a través de forma de interacción y relación con un "otro" o con lo "otro" –la naturaleza–, no implica que la idea de persona no suponga "una capacidad para la socialidad productiva, manifestada en un pensamiento autónomo, intencionalidad y capacidad de acción y reacción social" (Course: 2017, p.69). Para estos efectos, Course llama la atención sobre el lugar central que juega el che, ser persona en la cultura mapuche. A fin de acreditar lo anterior Course da varios ejemplos: en el caso del chalitún (saludo) este juega un lugar importante de un punto de vista normativo en la cultura mapuche precisamente por el estatus moral que juega la persona. Lo interesante es que no sólo "se saluda" al resto de los seres humanos sino también a los "seres no humanos", como puede ser al Ngen de un Menoko. Si el saludo no se materializa ello constituye un agravio moral: "¿Chengelan inche?" dirá el agraviado (¿Acaso no soy persona?). Por cierto, la condición de persona pasa por recordar formalmente con el interlocutor la importancia del lazo de parentesco y de origen a través del pentukun (historia de parentesco), rito que representa asimismo un acto de respeto a la identidad social de la persona. Otro ejemplo dado por Course es el acto de compartir que también constituye un acto de valor normativo al comer. En caso de no ofrecer comida ello constituye un agravio que será respondido de la misma forma: ¿Chengelan inche?" [20]. Otro ejemplo que aporta Course es la socialidad de intercambio en tres formas de socialización; trafkintun (comercio), konchotun (amistad) y el compadrazgo. Estas formas de socialidad de intercambio se caracterizan normativamente por formas de reciprocidad. Es precisamente esta reciprocidad es la que permite definir moralmente a dos individuos mutuamente como personas una respecto de la otra.

En lo que importa, tales formas de interacción tienen un centro para Course que es la persona (el che) y su autonomía moral. En ello Course sigue a Irving Hallowell (1960) quien acuño precisamente la expresión

[19] La etimología de la palabra winka es poco clara. Algunos sugieren que deriva del quechua inka, we inka, que significa nuevo inca. Otros estiman que la expresión proviene del verbo en mapuzungun winkan, que significa "usurpar".
[20] Al compartir la comida se le agrega un acto de mayor intensidad que es comer de un mismo plato (Misako) lo que es interpretado moralmente como una forma de comunión, de unidad social.

"persona no humana" a propósito de la cosmología Ojibwa para describir a aquellas entidades del mundo que a pesar de su carencia de fisicalidad humana poseían los atributos de la persona. Tal premisa la extiende igualmente Course, por ejemplo, a los Ngen como personas. Lo relevante con todo es el estatuto moral de la personalidad como centro individual de imputación normativa. Por esto, incluso la mala gente (Wedakeche), señala Course, no deja de ser persona en tanto imputables normativamente como individuos. Como señala Course: "La respuesta, en mi opinión, es que lo que está en juego no es la socialidad productiva per se, sino la capacidad para la socialidad productiva. Este es un punto importante de ser persona (…)" (Course: 2017, p.80). En consecuencia, para Course el Küpal o Tüwun mapuche más que subordinar el individuo a un pasado, constituye más bien un "aspecto esencial de la persona, y también en un sentido relativo, como una forma que toman ciertas relaciones personales" (Course: 2017, p.80). Por cierto, el küpal como el tüwun supone la transmisión de rasgos de comportamiento como de capacidades para "cumplir ciertos roles" (Course: 2017, p.100), por ejemplo, cuando se dice que la gente de Huapi es buena para remar porque tienen "sus brazos largos" (Course: 2017, p.102), lo que no excluye el agenciamiento individual y libre de dichas capacidades. Como señala Course: "Me parece que el hecho de que los mapuches tiendan a no hablar acerca de su propio küpal como extendiéndose al futuro está conectado a la importancia que tiene la agencia individual en la persona" (Course: 2017, p.114).

De ahí que Course ponga en cuestión la premisa de que la estructura precede y contiene al individuo. Más que caracterizar a la sociedad a partir de un hecho social objetivo, Course estima que el estudio de la cultura mapuche demuestra que la vida social está, así, conceptualizada como la participación de la persona en la pluralidad, siguiendo a Strathern (1992) en este punto, quien invierte la premisa de Lévi-Strauss. Course concluye su estudio señalando: "En términos sencillos, sostengo que los 'grupos' en un contexto mapuche pueden ser comprendidos de mejor manera como efectos de aspectos de las personas y de las relaciones interpersonales, o que estos aspectos dan origen y no como entidades prexistentes a las cuales las personas deban ser incorporadas" (Course: 2017, p.130). "Me parece que, al menos para los mapuches, es posible afirmar la noción de individuo autónomo que entra en relaciones sociales a través de su propia volición. Las personas mapuches están involucradas en un proceso a través del cual se crean a sí mismas" (Course: 2017, p.190). Ello se debe, a "la importancia capital que los mapuches asignan a la autonomía personal al seleccionar qué modo de socialidad enfatizan" (Course: 2017, p.133), ya sea la linealidad, el origen territorial, la temporalidad o la bilateralidad del intercambio. En síntesis, señala Course, "el modelo que he entregado de la persona mapuche en los capítulos anteriores podría ser descrito como simultáneamente "esencialista" y "relativista" ya que implica "capacidades" esenciales que se activan por medio de relaciones con otros" (Course: 2017, p.188).

No obstante, a nuestro parecer, ambas posiciones son objetables. Por una parte, el estructuralismo, que le asigna un rol excesivo a las estructuras sociales sobre el individuo en su capacidad de agenciamiento y, por el otro, lado el atomismo relacional de Course, que le asigna al individuo un rol igualmente excesivo en la determinación de su autonomía. Ambas alternativas tienden a mi juicio a obliterar y desplazar la importancia de la naturaleza en la configuración de un sistema normativo social: ya sea poniendo al centro las estructuras lógicas que organizan a las sociedades en el caso del estructuralismo, ya sea poniendo al centro a la persona, en el caso del atomismo ético de Magnus Course. En efecto, como lo recuerda Di Giminiani (2012, p.141) frente a la comprensión estructuralista de la relación de las sociedades con el medio ambiente, se han formulado críticas que señalan que su acercamiento ha sido acusados de reforzar de manera no problemática el dualismo entre naturaleza y sociedad, al proponer que la naturaleza dé forma a la cultura, o bien, que la cultura de forma a la naturaleza, sin abrirse a una vía intermedia, esto es, una relación dialéctica de interacción recíproca entre naturaleza y cultura, lo que implica tomar en serio la evidencia que ofrecen mundos sociales donde el reino de las relaciones no aborda solo el dominio de lo humano, sino también de las relaciones con lo no humano (Descola y Palsson: 2001, p.25). Una vía dialéctica con la naturaleza es

aquella que destaca el efecto de la naturaleza sobre lo humano. Una naturaleza que “acontece”. Y como todo acontecimiento está dotado de carácter impredecible: un “Otro”, lo que explica la inseguridad existencial (Barreto, 1992) que, en este caso, caracteriza a la cultura mapuche en su adaptación a las exigencias que impone el entorno.

En este sentido, nuestra posición es que una aproximación hermenéutica y pragmatista está en mejores condiciones de dar cuenta de la impronta normativa de la naturaleza en la sociedad mapuche como en la construcción de la autonomía moral de sus miembros.

En efecto, tanto el tüwun como el kupal, como los epew y ritos y costumbres que forman parte del Az Mapu en torno a elementos de la naturaleza –que hemos analizados con anterioridad en la literatura general y que aparecen en el trabajo de campo en la cuenca del lago Calafquén– como los volcanes, los cursos de agua, los humedales bosques, entre otros son instituciones inscritas en el medioambiente e inseparables de él. En cuanto convenciones sociales, las instituciones están dotadas de una carácter objetivo e impersonal que trascienden y son indisponibles para los miembros de una sociedad. En efecto, como señala Vincent Descombes sería “el contexto social, histórico, institucional” que aquí se asume (Descombes: 1996, p. 84). Con todo, las instituciones son una convención u acuerdo tácito al interior de una sociedad. Es decir, fuera de un cierto universo social, sin ciertos usos y praxis, ellas carecen de valor. Como institución su validez está subordinada a los usos y acciones cotidianas. Y, sin embargo, es perfectamente objetiva. Las instituciones así entendidas sirven de marco de orientación en el mundo, a partir del cual es posible saber cómo actuar, una forma de poder desenvolverse en el mundo. En pocas palabras un “cómo caminar en el mundo” (Chihuailaf: 2017, p.45). En este sentido la autonomía es el resultado de un aprendizaje moral de “cómo” actuar en el mundo a partir de la aplicación práctica de reglas de carácter objetivo que forman parte de estas instituciones. En este respecto, los individuos siempre se mueven cotidianamente en un orden de sentido prestablecido. Es el sedimento de sentido que deja la historia de una sociedad con su entorno. En palabras de Elicura Chihuailaf: “Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pantanos y todo entorno ecológico (…) Nosotros no creemos que se pueda separar la montaña de los árboles ni tampoco los espíritus de nuestros antepasados sobre nuestra vida presente” (Chihuailaf, 2015, pp.93-94) ni que los mismos mapuches sean separables de su medio ambiente. Las instituciones son pues un horizonte que precede y dentro del cual se tejen las relaciones cotidianas de los mapuches con su medioambiente. Como recuerda José Bengoa “el territorio ha sido demarcado, ordenado, clasificado, llenado de significaciones y sentidos espirituales” (2019, p.52). Es por este motivo que las instituciones –estimamos– ostentan una dimensión hermenéutica.

Sin embargo, ello no implica negar la dimensión individual de agenciamiento de la persona mapuche. Ellas penden de las acciones de los individuos de una sociedad cuya aplicación es signo de efectividad y validez. La regla, y más concretamente las instituciones, no existe más allá de la praxis, los hábitos y los usos que hacen efectiva su aplicación. Es decir, se adaptan a lo largo de la historia a través de la aplicación práctica por miembros de comunidades que deben resolver problemas y desafíos de orden práctico con un entorno cambiante a fin de mantener una relación de equilibro con su medioambiente. Es por este motivo que defendemos igualmente una aproximación pragmatista: es decir los instituciones no son hechos sociales de carácter objetivo, del cual los individuos sean solo un reflejo o un producto como pretende el estructuralismo, sino que ellos están dotados de un poder de agenciamiento y capacidad que indica cómo actuar, pero la actuación en último es la aplicación en concreto que hagan de una regla los individuos en la resolución creativa de problemas prácticos de adaptación a una naturaleza incierta y variable. Las instituciones en este sentido están dotadas de un carácter plástico: son convenciones sociales que se transforman a partir de los usos que los actores sociales hacen de ella.

Por este motivo diremos, más bien, que en el caso del pueblo mapuche estas instituciones configuran una forma de autonomía relativa: si bien los actores sociales no son libres para ser enteramente autores de ellos mismos, pues su identidad social viene determinada por estas instituciones inseparables de un medioambiente – como en el caso del tüwun–, ello no implica que dichas instituciones no sean apropiables por los autores, que no sean utilizadas, moldeadas, interpretadas y reformuladas prácticamente a partir de los desafíos que debe enfrentar cotidianamente con su entorno y poder influir de este modo en su identidad social. Por este motivo, como recuerda Course (2017, p.182) el funeral es una reconstitución social de la identidad individual del difunto a partir de sus acciones, lo que constituye retrospectivamente la culminación de su persona o lo que Paul Ricoeur denomina "identidad narrativa" en su texto Sí mismo como otro (1996).

En síntesis, la reflexión que hemos presentado permite introducir – creemos– los primeros elementos de una antropología normativa medioambiental, esto es, una antropología que se aboque específicamente a explorar la relación normativa de las sociedades indígenas con su entorno natural.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, M.; MERA, R. (2004). Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región de Calafquén. Revista Chungara (volumen especial), pp. 559-568.

AUGÉ, M. (2017). Travesías y ficciones de la antropología en el contexto de la globalización. Pehuen, Santiago.

BACIGALUPO, A. (2007). Shamans of the foye tree: Gender power, and healing among Chilean Mapuche. University of Texas Press, Austin.

BARRETO, O. (1992). O Fenomenología de la religiosidad mapuche. Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires.

BENGOA, J. (2007). Historia de los Antiguos Mapuches del Sur (2 ed.). Catalonia, Santiago de Chile.

BENGOA, J. Crónicas de la Araucanía. Relatos, memorias y viajes. Catalonia, Santiago de Chile.

CANIO, M.; POZO, G. (2019). Pu Nekufilo ñi Gülkatun Enjün. Memoria oral mapuche en los cantos de la familia Necufilo. Ocholibros, Santiago.

CAYUQUEO, P. (2018). Porfiada y rebelde es la memoria. Catalonia, Santiago de Chile.

CHIHUAILAF, E. (2015). Recado confidencial a los chilenos. LOM, Santiago.

COÑA, P. (2017). Testimonio de un cacique mapuche. Pehuen, Santiago.

CORONA, J.L.; MALDONADO, J. F. (2018). Investigación Cualitativa: Enfoque Emic-Etic. Revista Cubana de Investigaciones Biomédicas, 37(4), 1-4.

COURSE, M. (2011). Becoming Mapuche. Person and ritual indigenous Chile. University of Illinois Press, Urbana, Chicago.

COURSE, M. (2017). Mapuche ni mogen. Persona y socialidad en la vida mapuche rural. Pehuén-CIIR: Santiago.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (2001). Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas. Siglo XXI, México D.F.

DESCOMBES, V. (1996). Les institutions de sens. Minuit, Paris.

Documento de Justificación para compra de terreno del cementerio Konarvpv Fvta Mapu. (2006). Comunidad Indígena Carlos Antimilla. Documento no publicado.

FELD, S.; BASSO, K. (1996). Senses of place. School of American Research Press, Santa Fe.

GAY, C. (2018). Usos y Costumbres de los araucanos. Traducción de Diego Milos. Taurus, Santiago.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2009). Del enfoque emic a los procedimientos críticos de interpretación: Retrospectiva y anticipaciones. Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Recuperado el 18 de agosto de 2022, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-

GUEVARA, T.; MANKELEF, M. (2002). Kiñe nufü YTkiñeche ñi piel. Historias de familias Siglo XIX. Liwen: Temuco.

HALLOWELL, I. (1960). Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. Nueva York: Columbia University Press.

KECK, F. (2004). Levi-Strauss et la pensée sauvage. PUF, Paris.

KESSEL, J. (1982). *Danzas y estructuras sociales de Los Andes*. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

KOESSLER-ILG, B. (2018). Cuenta el pueblo mapuche vol.III. Trad. Rolf Foerster. Don Bosco, Santiago.

LEÓN, L. (1999). "Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco 1769-1776". En: León, L.; Herrera, P.; Parentini, L.; Villalobos, S. (1999). La Araucanía. La frontera mestiza, siglo XIX. Ediciones de la dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago.

LEVI-STRAUSS, C. (1962a). Le totémisme aujourd'hui. PUF: Paris.

LEVI-STRAUSS, C. (1962b). La pensée sauvage. Plon: Paris.

LONCON, E. (2023). Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra. Ariel, Santiago.

LOVELL, N. (1998). Locality and Belonging. Routledge: London.

LOW, S.; LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (eds.). (2003). The Anthropology of Space and Place: Locating Culture. Blackwell Publishing, Oxford.

MARCUS, E. (2001). *Etnografía* en/del sistema mundo. El surgimiento de la *etnografía* multilocal. Alteridades, 11 (22), pp. 111-127.

MOULIAN, R (ed.). (2022). La impronta andina en la cultura mapuche. Relaciones translingüísticas correlatos en tramas simbólicas y constelaciones semióticas centro y sur andinas. Kultrún, Valdivia.

PIÑA, J.A. (Ed.). (2021). Mitos y leyendas del pueblo mapuche. Relatos de la tradición oral. Catalonia, Santiago.

RICOEUR, P. (1996). Sí mismo como otro. Siglo XXI, Madrid.

SANFUENTES, S. (1925). "Memoria sobre el estado de las misiones en esta provincia en 1846, pasada al gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes". En: Bauer, K. (Ed.). (1925). Valdivia antes de la inmigración. Imprenta Borneck, Valdivia.

SAUTU*,* R. (*2004*). El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores. Lumiere, Buenos Aires.

STRATHERN, M. (*1992)*. Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies. Routledge, Chapman & Hall, New York.

BIODATA

Cristóbal BALBONTIN-GALLO: Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalier. Actualmente se desempeña como profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile y como investigador asociado al Institut des Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Correo electrónico: cbalbonting@gmail.com.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital Repositorio Académico



Artículos
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864276
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Símbolos, sistema metafórico y función simbólica en América Latina

Symbols, metaphorical system and symbolic function in Latin America

Andrés Carlos Gabriel PEREZ JAVALOYES
https://orcid.org/0000-0002-2295-4986
andresperez0000@hotmail.com
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864276

RESUMEN

En el marco de la ampliación metodológica propuesta por el pensador mendocino Arturo Roig, exponemos la necesidad de una simbólica o semiótica latinoamericana y desentrañamos la teoría del símbolo roigeana, en su doble faceta: axiología y normatividad. Luego, reflexionamos sobre la distinción entre significado y sentido que nos permite abrirnos al sistema metafórico implícito en las palabras como marcas semánticas. Ulteriormente explicitamos las características del universo simbólico: conflictividad, dualismo discursivo y reversión, para así mostrar la interpretación roigeana del Calibán como ejemplo de reversión de la función simbólica. Posteriormente, profundizamos en la vertiente feminista de interpretación de la figura Sycorax como símbolo de resistencia y liberación. Finalmente, destacamos la importancia del pañuelo como símbolo y la lucha de las mujeres en sus inclaudicables luchas por sus derechos.

Palabras clave: función simbólica; sistema metafórico; simbólica latinoamericana; ampliación metodológica, Arturo Roig.

ABSTRACT

Within the framework of the enlargement methodological proposed by the thinker Arturo Roig, we expose the need for a Latin American symbolic or semiotic and we unravel Roigean symbol theory, in its double facet: axiology and normativity. Then, we reflect on the distinction between signification and meaning that allows us to open ourselves to the metaphorical system implicit in words as semantic marks. Subsequently, we explain the characteristics of the symbolic universe: conflict, discursive dualism and reversal, in order to show the Roigean interpretation of Caliban as an example of reversal of the symbolic function. Subsequently, we delve into the feminist interpretation of the Sycorax figure as a symbol of resistance and liberation. Finally, we highlight the importance of the scarf as a symbol and the struggle of women in their relentless struggle for their rights.

Keywords: symbolic function; metaphorical system; Latin American symbolic; methodological enlargement, Arturo Roig.

Recibido: 10-12-2023 ● Aceptado: 15-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

LA NECESIDAD DE UNA SEMIÓTICA LATINOAMERICANA, NUEVOS SÍMBOLOS INTEGRADORES

¿Hay una semiótica latinoamericana? ¿Cuál es la necesidad de una semiótica latinoamericana? Obviando la primera pregunta, la segunda fue propuesta por Arturo Roig, allá por la semana del 4 al 9 de agosto de 1975, en la ponencia leída en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán, México. El texto publicado bajo el título "Función actual de la filosofía en América Latina" (1975) señala que "la misión de la filosofía actual" en América Latina radica, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores (Roig: 1981, p. 10) que expresen nuevos símbolos. Diez años después, en "Acotaciones para simbólica latinoamericana" (1985)[1] relata que estas inquietudes -conceptos integradores y símbolos- venían impulsadas por la necesidad de plantear, que el pensamiento latinoamericano gira alrededor del valor y del sentido de los signos, es decir, de una semiótica.

¿Podría decirse que esto respondía a una moda? El estudio de nuestro pasado y en particular el conocimiento de los inicios de nuestra semiótica nos lleva a pensar que se trataba de algo más serio y profundo. ¿No estamos acaso viviendo una época de transición hacia otra gran etapa de nuestro destino, hecho que nos obliga a estar preguntando por nuevos signos? (Roig: 1985, p. 34).

En estas etapas de transición –según la tesis Roig- se darían los intentos de "lectura" de una realidad social que se imponía como conflictiva y altamente contradictoria. Lo cual hacía necesario interpretar los nuevos signos y reelaborar un sistema de signos desde la emergencia.

¿Cuál es la época de transición que menciona el pensador mendocino? En el escrito "Negatividad y positividad de la barbarie en la tradición intelectual argentina" (1991) que el año de 1975 puede ser considerado como el fin de aquel "Estado benefactor" -comenzado con la gran crisis de 1930- y el inicio del neo-liberalismo. El fin del "Estado benefactor" –para Argentina, pero también para la mayoría de los países de Latinoamérica- se dan dos sucesos preponderantes.

El primer acontecimiento es la implementación del plan cóndor, por parte de EEUU, que buscaba la implementación de gobiernos militares y asesoramiento en materia contrainsurgentes en los distintos países de América Latina y la consecuente represión de todos los sectores emergentes que en las décadas de los 60 y 70, los cuales buscaron movilizarse para alcanzar un proceso de justicia social.

El segundo, es el proceso de democracia posterior -años 80 y 90, una democracia mediatizada, comprometida y llena de deudas con el pasado inmediato de sangre- la que ha concluido con el segundo hecho significativo, a saber, la reformulación del "populismo" peronista, lo que pareció inicialmente un verdadero contrasentido, en un neo-liberalismo que ha llevado a hablar de un "capitalismo salvaje" dados los costos sociales del programa económico puesto en marcha (Roig: 2011, p. 94).

Otro momento de transición puede ser considerado la constitución de los estados-nación latinoamericanos. El interregno, es el periodo de guerras civiles entre las guerras de independencia de los virreinatos y la consolidación de los nuevos estados a finales del siglo XIX. Inicialmente el romanticismo hispanoamericano, cumplió ese rol de lectura de los nuevos signos. Posteriormente y en respuesta al primer movimiento surgieron obras de fuerte carácter semiótico, como fueron *La Filosofía del Entendimiento* de Andrés Bello, el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, *Os Sertaos* de Euclides da Cunha y lecciones de las *Sociedades Americanas* de Simón Rodríguez. Los cuales expusieron los signos -no escritos- "cotidianos" con los que el campesino leía e interpretaba su propia realidad social.

La lucha de clases que ensangrentó a la casi totalidad de nuestros pueblos -la "guerra social", tal como la llamó Sarmiento- dibujó la marcha de esta rica problemática de los signos. Al fin, agotadas las Guerras Civiles, la clase propietaria acabó manifestando su poder sobre el campesinado y las plebes de los suburbios,

[1] Texto fundamental para entender el proceso de ampliación metodológico, tanto la función simbólica, como la importancia del símbolo del Calibán en la obra roigiana, pero de difícil acceso.

como asimismo el triunfo de su proyecto de inserción dentro del universo económico creado por el capitalismo mundial, mediante una simbólica (Roig: 1985, p. 35).

Con esta afirmación podemos observar, que no solo las armas, las leyes, los reglamentos, las instituciones económicas son instrumentos de dominación, sino también la educación, los lenguajes, los conceptos, las categorías y los símbolos pueden ser utilizados para generar dependencia, pero “reversiblemente” también pueden ayudar a generar visibilidad, integración e independencia.

Arturo Roig afirma que tanto una semiótica como una simbólica tienen que proveer instrumentos ideológicos -en el uso positivo de la expresión- que puedan servir eficazmente al proyecto de integración social, nacional y continental de América Latina en condiciones de igualdad y sobre bases justas. En definitiva, si los grandes cambios sociales están acompañados de una “revolución semiótica” y esta es fruto tanto de una “sospecha” como de una “denuncia” del valor de los códigos vigentes, lo crítico tiene que darse de modo necesario como hecho contemporáneo e inclusive de alguna manera anterior a las nuevas formas de institucionalización históricas (Roig: 1987, p.37).

LA PROPUESTA SAUSSUREANA DEL SÍMBOLO Y DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

La posición lingüística clásica de Ferdinand Saussure expresada en el *Curso de lingüística general* (1916) define a la “palabra símbolo” del signo lingüístico, como el significante. Pero se le presenta el inconvenientes de admitir esta noción, puesto que se contradice con “el principio de lo arbitrario”, el cual dicta que el lazo que une el significante con el significado es arbitrario (Saussure: 1945, p. 93). En cambio, el símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. Por ejemplo, el símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, verbigracia, un carro (Saussure: 1945, p. 94).

Por ello, Saussure establece la distinción inmotivado/motivado, esto es, el signo lingüístico, la palabra, se presenta como inmotivado, mientras que el signo icónico o figurativo muestra, un significante en alguna medida motivado, esto es, contiene un “vinculo natural” entre el significante y el significado. Contrariamente, el signo lingüístico es inmotivado, o arbitrario con relación al significado, con lo cual no guarda en la realidad ningún lazo natural. Por lo cual, habría una contraposición entre la palabra y el símbolo, los cuales no pueden ser confundidos.

Contrariamente para Arturo Roig, no estaría tan clara la distinción entre la palabra y el símbolo, puesto que la “palabra” también puede ser un símbolo -como mostraremos más adelante-, y a su vez los símbolos, no pueden ser explicados -aun cuando cumplen su función- sin el discurso. Es decir, al estar mediados por el lenguaje necesariamente estamos mediados por un sistema de códigos. En efecto, la relación entre el significante de un símbolo y el referente no es tan simple, que podamos suponer la pureza y objetividad de un vínculo natural, y a su vez, que podamos suponer la pureza o inmediatez de la realidad extralingüística de la que partía la motivación del elemento icónico del símbolo. En definitiva, la realidad simbólica, se encuentra, como toda realidad, ineludiblemente mediada por el lenguaje y sometida, junto con él, a un sistema de códigos, a un contexto históricos, a sujetos empíricos y plurales, a un universo discursivo epocal, y sus características. Todo estos elementos forman y preforman tanto el significante y el significado como así también el sentido del significado de un símbolo (Roig: 1985, p. 37).

Por su parte, Saussure afirma que si bien el significante en relación con la idea “aparece” elegido libremente, en cambio, con relación a la comunidad lingüística que lo emplea, no es libre, es impuesto.

A la masa social no se le consulta ni el significante elegido por la lengua podría tampoco ser reemplazado por otro. Este hecho, que parece envolver una contradicción, podría llamarse familiarmente la carta forzada. Se dice a la lengua «elige», pero añadiendo: «será ese signo y no otro alguno». No solamente es verdad que, de proponérselo, un individuo sería incapaz de modificar en un ápice la elección ya hecha, sino que la masa misma no puede ejercer su soberanía sobre una sola palabra; la masa está atada a la lengua tal cual

es. La lengua no puede, pues, equipararse a un contrato puro y simple, y justamente en este aspecto muestra el signo lingüístico su máximo interés de estudio; pues si se quiere demostrar que la ley admitida en una colectividad es una cosa que se sufre y no una regla libremente consentida, la lengua es la que ofrece la prueba más concluyente de ello (Saussure: 1945, p. 97).

Son varias las críticas que podemos hacer desde el posicionamiento roigeano a esta explicación. Primero, por más que pertenezcamos a un comunidad lingüística no quiere decir que estemos de acuerdo con ella, por lo cual podemos “poner un pie afuera” y contradecirla, en un abanico amplio de posibilidades: podemos crear palabras contrarias, diferentes, marginales -tanto en el metadiscurso académico como en el lunfardo-; podemos dejar de mencionar o utilizar palabras; podemos cambiar leyes sintácticas, géneros, verbos; podemos ser indiferentes a reglas sintácticas; podemos aprender nuevos lenguajes, podemos mezclar diferentes lenguajes, podemos crear lenguajes. Todas estas actitudes toman fuerza extraordinaria si se las ejerce en el plano de las contradicciones sociales. Ya sea, para revertir opresiones, resistir en la lucha, o para evadirse en la plena opresión.

En segundo lugar, sale a la luz su tinte de academicista -por no decir de clase- del pensador europeo a la hora de presentar a los sujetos trasformadores, a los cuales presenta, o como un individuo sumamente desvalido, o en su contrario como una masa aunque fuerte, pero torpe, inerte -con todas las valoraciones negativas que contiene la noción de “masa”-. Omite u olvida, por ejemplo, que hay sujetos plurales, colectivos sociales, sectores empobrecidos, mujeres oprimidas que configuran sus propias jergas, muchas veces bilingües, que crean sus propios lenguajes, sus propios códigos, los cuales cumple su doble función, por un lado permite integrarnos mediante signo vivos, experienciales, autoafirmarnos, y por otro, resistir y luchar contra los sectores opresores, que buscan estandarizar, normalizar.

Tercero, como todo discurso opresor, pone el acento, en las ataduras, en las imposiciones, y las absolutiza, tanto al sujeto opresor -la comunidad lingüísticas académica absoluta- como a la lengua que se presenta como una totalidad cerrada, ahistórica, con lo cual, la -integración, inclusión- admisión a la colectividad es una cosa que se sufre y que por lo tanto, debe ser sufrido.

Cuatro, es notable la deshistorización que hace de la noción -no menos sugestiva- de “vinculo natural”, el cual sería la conexión entre la noción de “justicia” y el símbolo de la balanza. Esta relación es una relación histórica, forjada a través de la historia que puede remontarse a la filosofía africana, figurada en la diosa Themis de la antigua cultura egipcia.

En muchas de estas críticas parecería que estamos pecando de sincronismo, pero ya antes de la escritura del *Curso de lingüística general*, aparecen entre nosotros, pensadores con actitudes de ruptura frente a las instituciones normalizadoras, y que ven a la normalización de la lengua española como opresora o justificadora de la colonia, dejando así las puertas abiertas a la mixtura, lo cual permite entender la lengua como una totalidad abierta, flexible. Tal es el posicionamiento de Juan Marías Gutiérrez expresado en la Carta al señor secretario de la academia española (1876), editada en el libro *Cartas de un porteño. Polémica en torno al idioma y a la real Academia Española, sostenida con Juan Martínez Villegas seguida de “Sarmenticidio” (1942)*:

Aquí, en esta parte de América, poblada primitivamente por españoles, todos sus habitantes, nacionales, cultivamos la lengua heredada, pues en ella nos expresamos, y de ella nos valemos para comunicamos nuestras ideas y sentimientos; pero no podemos aspirar a fijar su pureza y elegancia, por razones que nacen del estado social que nos ha deparado la emancipación política de la antigua Metrópoli (Gutiérrez: 1942, p. 6).

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO ROIGEANA: AXIOLOGÍA Y NORMATIVIDAD

Para Arturo Roig, la función simbólica no se cumple construyendo de determinada forma un significante (icono, palabra, imagen), sino que se resuelve en un tipo especial de significación (significación + sentido). Lo cual no se trata de contraponer la palabra (inmotivado) al símbolo (motivado), ni de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente, sino que se trata de que un tipo de signo, el símbolo, se diferencia de cualquier otro símbolo porque se instala sobre él –se sobrepone- y gracias a un sentido lo traspone hacia una significación segunda, cualquiera que sea el soporte material (Roig: 1985, p. 37). La relación, o mejor dicho la sobreposición es un ejercicio de los sujetos en contradicción, en contraposición.

Con las palabras y con los signos que integran los diversos sistemas semióticos que los acompañan normalmente, construimos, pues, los "mundos o complejos simbólicos", en los que los signos no solo lo "designan", sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Todo símbolo es, en efecto, una axiología. Con lo que ahora deberíamos ampliar aquella primera aproximación a la noción de símbolo, aclarando que la "significación segunda" se ha constituido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un "sentido" o "dirección semántica" (Roig: 1985, p. 37).

La importancia de los símbolos es que, primero que nada, el intérprete no necesariamente tiene que estar alfabetizado, segundo hay palabras que son "símbolos" y que para serlo no necesitan de imagen alguna, lo cual para Saussure hubiera sido algo imposible. Por su misma fuerza simbólica esas palabras pueden generar manifestaciones propiamente icónicas o figurativas haciendo que surjan de modo concomitante con ellas símbolos de tipo saussuriano, más esto no es absolutamente necesario. Y tercero que tienen una enorme fuerza de integración, mostración e identificación. La sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica mediante el cual se autorreconoce y se autoafirma como tal.

A su vez, no hay signos puros con su significado inmutable, y con su sentido intacto, invisible, inaudible, en definitiva, insensible. Todos los signos, pueden por tanto, ser traspuestos en símbolos: es decir, puede recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa, que es lo que pesa, da sentido e impulsa a aquel significado. Esta carga de valor, es condicionante y condiciona por el significado primero, al cual se le pone y contrapone un significado segundo, contraposición propia del dualismo valorativo, que conforman los "mundos o complejos simbólicos" del universo discurso de una época.

Entendido así el valor, no solo se le abre las puertas al análisis de los símbolos desde la pragmática, y desde la *praxis* social, sino además desde la teoría crítica de las ideologías. Es decir, ese valor direccional de los símbolos no es ajeno a su conformación ideológica en el doble valor de "programa" de una determinada praxis social. Tanto dentro de una determinada "visión del mundo" -acepción positiva-; como en el ejercicio de "ocultamiento-manifestación" -noción negativa- (Roig: 1985, p. 38).

La cuestión simbólica no es solamente interpretativa o cognoscitiva, sino que los símbolos tienen la fuerza de normar performativamente las actitudes, el comportamiento, los gestos -estos tienen su manifestación en lo escritural-. En tanto "programa", se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto una búsqueda de los aspecto semántico de ellos (de su significado) sino la *praxis* de la conformación emergente de un sujeto plural que busca.

De esta forma, Arturo Roig invierte la relación teoría-praxis y muestra que la praxis -direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa- de un símbolo, organiza de antemano todo lo que puede ser entendido como su contenido teorético. Parafraseando a Marx, la función simbólica, no solo es para conocer la realidad, sino para ejercerla y transformarla, realidad que tiene punto de partida, en lo cotidiano, en la experiencia histórica, en la gestación del sujeto, por lo cual, hay una práctica del sentido de los símbolos, hay una ética de los símbolos, hay una política de los símbolos.

No hay forma de salirse de las valoraciones. Aunque se eliminen los adjetivos, y se pretenda una objetividad absoluta siempre hay una clasificación y un ordenamiento que supone valores y antivalores, aun en aquellos que creen correrse, o ponerse por encima de las contradicciones, produciendo un estudio de los

símbolos puramente teorético y ajeno de ejercicio de juicios de valor, o ajeno a la historia. A su vez, todo lenguaje –esto ya lo hemos dicho- aún aquellos que no son los de la palabra hablada, tiene la posibilidad de ser metafóricos.

Con este giro semántico queda señalado el giro lingüístico maquinado por Roig, se abre decididamente las puertas para una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas, esto es, no se lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. Entonces, ¿de dónde le viene el sentido?

LA DISTINCIÓN ENTRE SIGNIFICADO Y SENTIDO

Recién llegado del exilio externo por Venezuela, México y Ecuador, el cual duró 9 años Arturo Roig lee el texto titulado "De la "exétasis" platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles" (1984) en la Clase inaugural dictada el 28 de agosto de 1984, en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, con motivo de su reposición en la misma, dispuesta por la Justicia Federal Argentina.

En la primera parte del texto hace alusión a los amigos y colegas: Mauricio A. López, Noel Salomón y al Ingeniero Roberto Carretero (Roig: 2011, p.103) que sufrieron en carne propia la injusticia y la crueldad -persecución, tortura, y muerte- frutos de un irracionalismo social, político, policial, parapolicial y militar que, aunque parezca mentira, tuvo no solo justificación de diversos sectores de la sociedad sino además -en algún momento- su justificación filosófica.

Seguidamente Arturo Roig se pregunta:

¿Podemos después de esos hechos seguir llamándonos "filósofos"? ¿Dónde fue a parar la majestad de ese saber tal como nos lo presentaba el pensamiento clásico? ¿Cómo juzgar a aquellos que siguieron buscando el "mundo del sentido" cuando el sentido del mundo estaba desmintiendo de manera brutal la misma posibilidad de aquel tipo de pregunta? (Roig: 2011, p. 103).

Roig distingue entre el sentido del mundo y el mundo del sentido. En este último, el sentido viene dado -según piensan los filósofos idealistas- de lo metafísico o lo ontológico, lo cual supone que las ideas son absolutas, inmóviles, puras, trascendentales, que están por fuera de los sujetos, *tal como proponen aquellos que satisfacen su conciencia moral mediante el ejercicio de una responsabilidad teorética que los exime de responsabilidades "espúreas" del mundo de vida y los pone por encima de lo histórico, lo cotidiano, lo mundano, lo social, lo político* (Roig: 1981, p. 39).

Para el pensador mendocino no hay decisiones propiamente "filosóficas" (mundo del sentido filosófico) sino que las decisiones están tomadas antes que el filosofar mismo, esto es, todo discurso filosófico, esta guiado por un desarrollo teórico con tomas de posición previas, esto es, a partir de una *praxis*, de un posicionamiento, de una ideología.

Con lo cual, no hay presencia (del mundo) como proponían las filosofías de la conciencia -tal como la desarrollaron los pensadores europeos desde Platón hasta Hegel- sino representación (del mundo). Y al haber un discurso político, un discurso social implícito en el discurso filosófico, éste antes que nada es representación política, y representación social. No hay un lenguaje filosófico que, paradojalmente, no sea lenguaje, que no se nos presente como mediación y que no corra los riesgos de la mediación.

El sentido, en su nivel simbólico-discursivo, es no la textura teorética o significativa, sino que su valor es, el sentido del sentido. Hablando de la obra de Kant, aclara Roig que el sentido no proviene del nivel discursivo filosófico imperante en los diversos sectores europeos de la época, sino de algo que es anterior a ellos y que implica decisiones que en sí mismas son cotidianas, no son filosóficas aun cuando luego puedan revestirse con el ropaje del discurso. En definitiva, el rigor con que es elaborado el horizonte significativo viene a ocultar -por lo mismo que lo justifica de modo eficaz- al horizonte del sentido (Roig: 2011, p. 108).

Por un lado está el discurso, y por otra, la direccionalidad discursiva. Ésta hace que un nivel se sobreponga otro que está entramado en el primero y que por lo general, no lo vemos. Roig analiza el nivel del sentido, y por ende, metafórico en Kant:

El nivel de significación nos habla de "razón" y, más aún, de "razón pura". El nivel del sentido nos permite decodificar esa razón pura, impotente según Kant y mostrárnosla en su impureza, es decir, en su fuerza y potencia, la que tenía precisamente en los textos de Wolff, entrados en crisis no por obra de una tarea teórico-critica, sino por algo anterior, la sospecha ejercida a través de un Kant de que esa filosofía había perdido valor, es decir, sentido, para un hombre emergente, el de la Ilustración, que venía a jugar ahora a su modo y de acuerdo con su impulso social e histórico su forma de a priori antropológico (Roig: 2011, p. 108).

Para Roig, la crítica realizada por Kant al racionalismo y al empirismo, queda en el plano de la significación, lo cual ignora las raíces ideológicas de la distinción. Mediante una segunda significación, se pueden reconocer ciertas metáforas. Por ejemplo, la "razón pura" con su impotencia es la gran metáfora con la que Kant señaló un pasado social y un sistema de vida que había sido sobrepasado históricamente por obra de sus propias contradicciones internas (Roig: 2011, p. 109). Los intentos de suponer que el sentido es previo a los hechos o de que podemos colocarnos por encima de ellos, afirmando una mítica ontologicidad carente de la facticidad, son sistema de distinciones que han fundado todas las formas de fuga de la realidad.

En este sentido, la historia de la filosofía es una secuencia de posiciones o, tomas de posición cuya raíz, por lo mismo que provienen del hombre como ente inserto en una sociedad y sujeto al régimen de contradicciones que toda sociedad muestra, se encuentra en lo antropológico y en lo político. Esta es la fuente del sentido y es el sentido el que, por su parte, hace que todo lenguaje filosófico se desdoble y sea, por eso mismo, una de las tantas formas de lo simbólico. Ahora bien, ¿Cómo se generan los sistemas metafóricos? ¿Qué símbolos y metáforas propone el filósofo mendocino Arturo Roig?

SISTEMA METAFÓRICO Y MARCAS SEMÁNTICAS

La primera respuesta a estas preguntas, parte de una mirada acotada del universo discursivo, esto es, entendido como el mundo de la palabra oral y escrita, respecto de la totalidad de los sistemas semióticos. La palabra -primero que nada- juega el papel inevitable de sistema semiótico de confluencias respecto de todos los demás lenguajes posibles. Es evidente que las palabras las tendremos que utilizar si queremos explicar el significado de un símbolo iconográfico o ejercer su sentido. Pero la palabra, ella misma, puede constituirse, a su vez, en símbolo, teniendo en cuenta el segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico.

Si tomamos las palabras como signos, lo simbólico, puede ser considerado como el plano en el cual se gestan las marcas semánticas. A su vez, las marcas –como la razón pura, por ejemplo- sirven para la determinación de lo ideológico.

En "Acotaciones para una simbólica latinoamericana" (1985) el pensador mendocino considera que lo simbólico, a través de los símbolos utilizados y del modo como lo están insertos en una totalidad social y discursiva, es lo que origina las "marcas semánticas", las cuales necesitan de un decodificación interpretativa. Pone como ejemplo, su texto "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano" (1978) en el cual las estructuras narrativas propias del "cuento fantástico", sus actantes, sus ejes semánticos "podrían" ser esas "marcas", a la vez semántico-simbólicas y semántico-ideológicas.

Aquí Arturo Roig refuncionaliza las teorías de los formalistas rusos, -principalmente la de Vladimir Propp-. Para ello, habría dicho que es posible intentar una conexión entre el "sujeto narrativo" y el "sujeto real-histórico" que narra, entre lo narrado y el narrador. Esto último será posible, en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien la narra, como un "sistema metafórico" (Roig: 1984a, p. 23). Esta vía de investigación abre la posibilidad, según entendemos, y a pesar de las dificultades que ofrece, para dar una respuesta al problema del "origen" de la narración fantástica, entendido como "re-originamiento" (Roig: 1984a, p. 58).

Si bien el narrador del cuento, en tanto re-transmisor de un cuento no piensa en las funciones narrativas estrictamente, ni mucho menos en los actantes[2], si podemos mediante un sistema metafórico deducir su posicionamiento, el cual -de antemano- elige y valora determinados cuentos, según sus personajes y valores específicos que intenta proyectar. Este sistema metafórico no solo es válido para el narrante de los cuentos populares; sino también para el analista de la semántica de los cuentos folklóricos –el metodólogo, por ejemplo, Greimas, que también es un narrante, aunque no se reconozca como tal- que realiza un examen de las funciones narrativas.

Por nuestra parte, en el texto “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig” (2017) hemos mostrado cómo Vladímir Propp en sus análisis de las funciones narrativas deja entrever -mediante el tipo de discurso- los valores de una cotidianidad positiva, con características de un discurso opresivo, aun cuando la investigación de los cuentos fantásticos se intente exponer de modo exclusivamente objetivo y formalista (Pérez Javaloyes: 2017, p. 314).

Arturo Roig, en la tercera parte de *Narrativa y cotidianidad* titulada “La estructura de un cuento ecuatoriano y lo que surge de su análisis en relación a sí mismo con el problema de la cotidianidad” reconstruye el sistema metafórico de los personajes del cuento “Bella Flor Blanca” (El dragón, la princesa, Iván, el viejo del bosque, el hermano envidioso) en la narración de tipo de la cotidianidad positiva. Para ello, se vale de un cuadro comparativo en el cual en un lado, salen los personajes y en el otro, la interpretación metafórica según los puntos de vista, social, moral, metafísico y religioso (Roig: 1984a, p. 60).

A lo largo de la extensa obra de Arturo Roig, son variadas las metáforas que decodifica de modo explícito. Entre las destacadas está la acción justificadora de la filosofía representada por Hegel en el vuelo verpertino del búho (Roig: 2009, p. 113). En contraposición, metafóricamente, Roig propone el vuelo de la calandria como representativo de un saber matutino u auroral (Roig: 2009, p. 15).

Ahora bien, cómo analizar las posibles marcas ideológicas y las marcas simbólicas que dejan las experiencias cotidianas en los textos. Arturo Roig analiza sigilosamente los aspectos ideológicos de la propuesta metodológica de Vladimir Propp, pero ¿qué podemos decir de los aspectos ideológicos y contextuales del autor mendocino?

De modo implícito, aparecen un variopinto panorama de marcas semántico-simbólicas o semántico-ideológicas en la obra de Arturo Roig, por mencionar algunas: el “miedo”, la “rebelión de las masas”, la “revolución social”, la “pérdida del orden y de las jerarquías”, la “descomposición social”, los “cambios de estructuras”, “conciencia de ruptura inocente”, “conciencia culposa”, “la experiencia de ruptura”, “el sujeto plural”, “años crueles”, “ejercicio de sospecha”, “exilio externo/ exilio interno”, “hermanos desaparecidos”, “nunca más”, “ejercicio del recuerdo”, “proceso de empobrecimiento”, “reparación institucional”, “praxis teórica responsable y crítica”, “ejercicio de liberación”, “responsabilidad social y política”, entre otras.

Si nos atenemos específicamente al libro *Narrativa y cotidianidad* detectamos determinados conceptos que hacen de marcas semánticas: amenaza de muerte, sujeto de la prohibición, la transgresión, el agresor, la resolución de muerte, debe huir, una amenaza real, la huida de ambos, la persecución, el engaño, el socorro, el regreso de incognito, una muchacha del pueblo, el olvido, el recuerdo (Roig: 1984a, pp. 38-45), agresor restaurador, el orden social, un país lejano, el sistema represivo de la cotidianidad vigente y las formas de agresión o represión que genera la misma, fuerza represiva del orden social, estado represivo, etc.

Las nociones utilizadas como “ejes semánticos” de “violación-restauración” (Roig: 1984a, pp. 26-36) y de “rebeldía-represión” (Roig: 1984a, pp. 37-60) son a nuestro entender marcas semánticas, por ende, marcas que muestran una época. Son marcas semánticas e ideológicas porque fueron nociones que tuvieron en una época específica una utilización ideológica plasmada en los medios de difusión masiva, como así también un uso en la vida cotidiana de los argentinos y de los latinoamericanos en general. No tomamos estas palabras

[2] Que sólo aparecen como consecuencia de un tipo de análisis narrativo o semiótico que es ajeno a las formas del saber popular o de la cultura folk.

como conceptos aislados, sino que apuntamos a un sujeto situado en una experiencia de vida concreta. Roig dice en el cuento ecuatoriano:

Es interesante observar que casi siempre este enemigo interno concluye con la muerte, mientras que el enemigo externo es simplemente anulado en su acción, por lo menos temporalmente tal como podría entenderse de la repetición permanente del enfrentamiento entre el bien y el mal que muestra este tipo de narrativa en sus diversos ejemplos. El "matrimonio", momento de regreso a la vida feliz de la comunidad afectada, es el término de un proceso que había comenzado con el "alejamiento" y que podría considerárselo como anticipado en las intenciones del "mandatario". Este, en última instancia, es la "comunidad" afectada o alterada que exige reparación (Roig: 1984*a*, p. 31).

Los conceptos que utiliza Arturo Roig para la interpretación de la cotidianidad negativa en cuanto estructura del cuento ecuatoriano son conceptos epocales que remiten a la cotidianidad altamente opresiva vivida en Argentina y Latinoamérica.

Para situar a los conceptos mencionados proponemos un escueto cuadro comparativo entre los conceptos que consideramos "marcas semánticas simbólicas" que afloran en el análisis que hace Arturo Roig del cuento ecuatoriano titulado "Bella Flor Blanca" y la utilización de esa noción en el ámbito cotidiano de los años '70 en la argentina:

"rebeldía-represión" (Roig: 1984a, p. 21).	El rebelde o subversivo. La subversión es toda acción clandestina o abierta, insidiosa o violenta que busca la alteración o la destrucción de los criterios morales y la forma de vida de un pueblo, con la finalidad de tomar el poder o imponer desde él una nueva forma basada en una escala de valores diferentes (Ministerio de Educación de la Nación: 1977, p. 16).
"depurado" (Roig:. 1984a, p. 23).	"*Depuración Ideológica*", plan para depurar a las universidades de elementos subversivos (Izaguirre: 2011).
"castigo" del enemigo interior (Roig: 1984a, p. 23).	La persecución desde la ortodoxia partidaria se sustentó en el objetivo de *depurar* y poner en orden el peronismo a través de la eliminación del *enemigo interno* y los infiltrados, un espectro amplio que incluía a todos los sectores internos radicalizados, militarizados o no, en toda su heterogeneidad (Rodríguez Agüero: 2014, p. 126).
"rebeldía-liberación" (Roig: 1984a, p. 52).	Es obvio, además, que aquella función social del saber y paralelamente la misión del filósofo tienen para nosotros un nuevo signo. La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de la *intelligentsia* por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si le toca, en el momento, de madurez de los tiempos, un mero papel de justificación. Esta cuestión nos lleva necesariamente a la reformulación del saber ontológico, dentro del cual es tema fundamental el de la historicidad del hombre americano, como nos lleva también a una reformulación de nuestra historia de la filosofía (Roig: 1981, p. 10).
"la lucha del bien contra el mal se realiza plenamente" (Roig: 1984a, p. 31).	La Doctrina de la Seguridad Nacional se asentó en dos postulados básicos: la bipolaridad y la guerra generalizada. Tal bipolaridad se entendió como la división del mundo en dos grandes fuerzas opuestas: la del bien y la del mal (Velásquez Rivera: 2002, p. 13).

CARACTERÍSTICAS DEL UNIVERSO SIMBÓLICO: CONFLICTIVIDAD, DUALISMO DISCURSIVO Y REVERSIÓN

Volvamos al problema de la clasificación de los símbolos y la conflictividad social. No hay símbolos aislados, sino que se nos presentan siempre integrados en estructuras, en un sistema de conexiones, esto es, en complejos o mundos simbólicos (los del saber popular, del saber científico, del saber filosófico, del saber y de la praxis política, saber sociológico, religioso, artístico, etc.).

Roig se niega –por el mismo giro lingüístico- a establecer una relación directa entre: los complejos o mundos simbólicos, y la estructura de la sociedad. Equipararlos directamente tiende a borrar no solo la conflictividad social y las variadísimas formas de relación que hay entre "sociedad" y ejercicio de la función simbólica. Lo que no se puede negar es que este complejo o mundo de símbolos se encuentra en la sociedad concreta en cuanto que estos los sujetos plurales se auto-reconocen y se autoafirman utilizando un sistema de objetivación simbólica.

La clave sería, pues, la sociedad considerada sí como estructura, más subrayando fuertemente su dinamicidad y conflictividad internas, con lo que eliminamos los riesgos de una visión estática propia generalmente de los análisis de tipo sincrónicos (Roig: 1985, p. 39).

En la simbólica crítica es fundamental la noción de "conflictividad social". Esta, en cuanto hecho social, configura el universo discursivo o universo semiótico, es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado. El universo 'discursivo' se generan la existencia de formas discursivas opuestas, las que se muestran, por lo general, como "discurso" versus "anti-discurso" y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Lo social es una totalidad que -a través de sus expresiones o manifestaciones discursivas, tanto posibles como actuales- muestra fisuras diversas, no todas coincidentes, unas más profundas que otras, unas dependientes de otras, en fin, toda la gama de posibilidades que podríamos constatar como consecuencia de la conflictividad de las relaciones humanas.

Dicha conflictividad es siempre dinámica. Las categorías básicas son para Roig, las categorías de "opresor-oprimido". Estas atraviesan la totalidad en diferentes planos, niveles y direcciones de los diferentes aspectos de la sociedad y del universo discursivo, que va desde la opresión entre clases sociales o la división internacional del trabajo, hasta la relación de subordinación de la mujer respecto del varón, en la situación del niño dentro de una educación de tipo paternalista, en el pueblo dentro de un gobierno totalitario, o la dependencia del indígena en relación a los privilegios de las personas de tez blanca.

Ahora bien, en la medida en que lo simbólico puede ser definido como un "segundo nivel de significación", recubre -digámoslo así- o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles. No está demás que otra vez recordemos que "discursividad" y "textualidad" son propiedades estructurales de todos los lenguajes, de otro modo no habría posibilidad alguna de hablar de integración de sistemas semióticos como de hecho se da en toda práctica comunicativa, cuando no en todas de la misma manera (Roig: 1985, p. 41).

Una vez reconocidas las propiedades estructurales de todo lenguaje –discursividad y textualidad- y aceptado el ejercicio de sentido, esto es, lo que impulsa que lo simbólico se constituya en un segundo nivel de significación. De este modo, las diversas formas de lo simbólico pueden valerse de la clasificación de los discursos en el modo en que se dan dentro del universo discursivo, con lo cual queda asentada la correlación entre discurso y simbólica.

Roig se vale de las características del universo discursivo para explicar el mundo de símbolos. La conflictividad social es la que genera, a nivel del universo discursivo, el dualismo discursivo. El dualismo se da por la configuración de formas discursivas opuestas, las que se muestran, por lo general, como discurso versus anti-discurso, y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Pero, además, se da otra gran división (manifestación o expresión de aquella dicotomía de la que hemos hablado) entre un discurso justificador y un discurso reversivo. A su vez, deberemos establecer

una subdivisión en el segundo, dentro del cual distinguiremos entre un anti-discurso (o discurso en lugar de) y un discurso contrario.

El discurso justificador o discurso opresor (Roig: 1984a)[3] podría ser caracterizado, entre otros aspectos, prestando atención a la carga ideológica, esto es, al modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel direccional semántica. En estos discursos, la carga ideológica aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico -típico del discurso político latinoamericano- con lo que se genera un dualismo discursivo. El "discurso reversivo" tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su sentido no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la "reversión" sino que gira alrededor de la categoría de "liberación" (Roig: 1985, p. 44).

LA REVERSIÓN DEL DISCURSO OPRESIVO: SÍMBOLOS DE SÍMBOLOS: CALIBÁN

Ahora bien, de dos modos se lleva a cabo una reversión. O una simple inversión de lo axiológico (y por tanto del valor de los símbolos): el oprimido se coloca en el lugar del opresor, para luego ejercer una lógica no menos violenta que la que rige al discurso justificador. O por el contrario, surge otra forma discursiva reversiva que por su ejercicio histórico y social se coloca o acaba colocándose por encima de las categorías de opresor-oprimido- asumiendo así, lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora.

Un ejemplo, es imagen de la Virgen de Guadalupe, y los diferentes tipos de prácticas simbólicas que se hacen de ella. En algunos casos aparece con un sentido de justificación como fue utilizada en la evangelización producto de la imposición del orden colonial católico español, o con un sentido revertido-liberador, como es caso del alzamiento campesino e indígena liderado por Hidalgo y Morelos.

Hay símbolos que se constituyen únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del sentido. Pero hay otros que van más allá de ese hecho al que suponen, son símbolos de la función simbólica, a los cuales denomina símbolos de símbolos. Estos juegan como "matriz semántica y suelen expresarse mediante palabras. Pero frente a las palabras de fuerte carga semántica, estas vendrían a ser verdaderas claves que nos abren a una totalidad de sentido, que hacen, además, de integradoras de constelaciones discursivas dentro del universo discursivo.

Como ejemplo de símbolos de símbolos, Arturo Roig propone la figura o palabra-símbolo Calibán, la cual ha tenido diferente valoración y funciones en la larga tradición cultural de nuestra América. Respecto de ella podríamos decir que se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en el que el símbolo fue incorporado "de modo vivo" a nuestro mundo del lenguaje.

El pensador mendocino, destaca en "Acotaciones para una simbólica latinoamericana" (1985) distintas interpretaciones simbólicas del "Calibán": el descubrimiento de Ernesto Renán, la decodificación Antonin Artaud, la reconfiguración simbólica de José Enrique Rodó, una recodificación modernista del símbolo, y por último, una recodificación de los antillanos. Por nuestra parte, sumamos una recodificación feminista, la propuesta de Silvia Federici.

Sabemos que, literariamente, Calibán había sido redescubierto por Ernesto Renán en su "drama filosófico" aparecido en 1878 y que lleva precisamente el nombre del personaje mítico, sacándolo de *La Tempestad* de Shakespeare. El dramaturgo inglés fue quien acuñó el nombre de este personaje, a partir de la palabra "caníbal". El salvaje era incapaz de hablar correctamente la lengua de la cultura. A su vez, este personaje se convirtió en Europa de la representación de los indios del Nuevo Mundo durante la colonia.

[3] Por ende, el discurso altamente opresivo tiende a acentuar dicotómico absolutizando los contrarios "bien-mal" (Roig: 1984a, p. 32) hasta generar un exacerbado "dualismo discursivo" que puede acentuarse hasta llegar a una dialéctica opcional, que termine con el aniquilamiento del sujeto narrativo.

El filósofo mendocino rescata la mirada de Antonin Artaud sobre el Calibán, puesto que trasciende al personaje del drama, y lo interpreta como "palabra". En cuanto que la palabra en el escenario, en el juego teatral, se sumerge en el mundo de los demás sistemas expresivos y aun cuando desde el punto de vista semiótica pueda ser caracterizada como signo de confluencia, desaparece dentro de una totalidad de lenguajes, tal como sucede en la vida. En este contexto el Calibán es un símbolo nacido de una experiencia humana que es para el Artaud tanto experiencia cotidiana de la vida como del juego teatral. La función simbólica, y por lo tanto, la decodificación parte desde una determinada cotidianidad. Entonces, ¿Quiénes eran los "caníbales" de la Europa de aquellos años? Pues, los comuneros de París de 1871, eran lo bajo, lo grosero, en fin, el proletariado que había osado proponer un gobierno del pueblo, una democracia.

Por su parte, en América Latina, José Enrique Rodó dio los primeros pasos en la recodificación simbólica. En las páginas del *Ariel* obra en la cual con audacia intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase. Se pensó que el Calibán, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desenraizado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos, una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica. Defendió dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progresista de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia. Su aporte consiste en el hecho de incorporar a nuestra cultura una problemática simbólica que había tenido su inspiración originaria en nuestras propias tierras, y segundo, la de realizar la operación de re-codificación que significó el quiebre de la equivalencia entre "proletariado" y "calibanismo" -entendido como "canibalismo"-, aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor de una reversión. Para Roig, esta interpretación, dejó las bases, y sobre ellas -como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos- se construye una nueva recodificación.

Una posterior recodificación del símbolo del "Calibán" se inició aproximadamente en la década de los 30 de siglo XX por obra de autores como Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Más recién en 1969, por obra de ensayistas antillanos: Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar. Éste último interpreta al Calibán como:

una matriz de "sentido" de todos los posibles símbolos con los que pueda expresarse "el discurso reversivo-liberador". Acto de recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario, sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre (Roig: 1985, p. 47).

El siglo XIX trajo consigo las guerras por la independencia y la liberación de los colonos. Los antillanos interpretaron que el símbolo de la lucha ya no era Ariel, sino el Calibán. Un Calibán que aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación. Por cierto, ese Calibán hizo muy pronto de su victoria un uso que lo aproximó más a su antiguo amo, Próspero. Para luego, y junto con Próspero, aparecieron los "alados arieles" que inspirarían los discursos justificatorios para que el amo no cayera en lo que podríamos llamar el "síndrome de Próspero".

En la mirada de Carlos Jáuregui, el calibanismo revolucionario de Retamar, realiza una serie de inversiones e impugnaciones del discurso (colonial, imperialista, occidentalista), pero mantienen la estructura excluyente y androcéntrica que subordina el drama de la Historia a la representación identitaria de los personajes masculinos. En "Adiós a Calibán" (1993), Retamar mismo reconoce el machismo de su "Calibán" de 1971, el cual corrige con la inclusión de más mujeres[4] en su lista de Calibanes: "ante la excesiva ausencia

---

[4] En su extensa obra, Carlos Jáuregui, nos indica que probablemente sea Jyotsna Singh quien hace la crítica más metódica de las reapropiaciones poscoloniales de *The Tempest*, dentro de las que incluye marginalmente el ensayo de Retamar. Dichas reapropiaciones «no examinan adecuadamente las interacciones entre raza, sexualidad y lucha política» y en su afirmación de sujetos heroicos (el revolucionario) «borran la subjetividad femenina» (Jáuregui: 2005, p. 763).

allí de mujeres, que reveló mi triste arrancada machista, incluí ahora los nombres de varias de ellas al hablar de la historia, de la cultura de Galiban" (Jáuregui: 2005, p. 763).

Para Arturo Roig, en tanto función de simbolización, el Calibán, es un símbolo que expresa como símbolo, "el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora". No sólo simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que simboliza el acto mismo de reversión.

Justamente, Próspero es el conquistador que lo ha sometido y lo ha sumergido en las tareas más pesadas y burdas del trabajo. Con la ayuda de Ariel, personaje alado, Próspero puede dedicarse al ocio. El pago que recibe Calibán por su sometimiento consiste no tanto en los alimentos mediante los cuales subsiste, sino en la recepción de esos valores "esenciales" que integran la vida del espíritu supremos para el amo (Roig: 2009, p. 55).

Caliban de ser un hombre sin lenguaje -o con su lengua primitiva y bárbara- aprende la del amo. Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador. Es aquí que Roig entiende que se da una transmutación axiológica, puesto que Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo. El habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación. La reversión solo es posible porque Caliban se autorreconoce como fin.

Mas este hecho no podría haber tenido lugar si no hubiera habido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas, el que consiste de modo muy simple en que Calibán, de ser un medio de carácter instrumental, se ha reconocido a sí mismo como fin, aun cuando el antiguo amo se niegue a efectuar por su parte ese reconocimiento, en cuanto reconocimiento del otro (Roig: 2009, p. 55).

Posterior a este primer reconocimiento, tiene que producirse un segundo reconocimiento, no ya fruto del nuevo uso dado a la lengua por parte del esclavo, sino cuando el amo, acorralado por la violencia que él mismo ha generado, descubra que los discursos que le preparaba Ariel, como colaborador intelectual, ya no tienen la eficacia que mostraban en un comienzo y que todo el mundo de justificaciones "espirituales" se ha derrumbado posiblemente junto con su propio poder de dominación.

Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al "legado" impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una "lengua para maldecir", lo cual supone una forma espontánea de decodificación del discurso opresor, como crea un nuevo uso de la hoz o del machete que ya no "siegan doradas mieses" ni "cortan dulces cañas", labores cantadas idílicamente por tantos arietes en el mundo (Roig: 2009, p. 55).

Al torcer la historia y vencer a Prospero, ¿se vuelve dominador y vengador, nuevamente? El Calibán roigeano asume la liberación, y se reposiciona en las formas sociales oprimidas de moralidad, con un poder emergente –actual o potencial– como para imponer cambios en el nivel de la eticidad, abierto a la lucha contra la nuevas formas de alienación y las formas de dominación.

LA BRUJA SYCORAX COMO SÍMBOLO DE RESISTENCIA Y LIBERACIÓN

Arturo Roig en "Figuras y símbolos de nuestra América" (1991) rastrea cómo en posiciones liberacionistas de los años '70, se mantiene implícitamente como sujetos dominados a los indígenas y mujeres. Es así que el rol de la mujer queda ampliamente supeditado al espectro valorativo del patriarcado:

Y en ese oscuro estamento de los que cambiaron un amo extranjero por un amo nativo, un amo europeo por un amo americano, se encontraban no sólo las etnias indígenas sometidas a la faena agrícola y minera, sino que se encontraba también, distribuida en todos los niveles sociales, la mujer, que continuó durante siglos llevando la carga de su "feminidad". Ella era la imagen -dentro del mundo de las representaciones ideológicas- de la feminidad de una tierra que esperaba siempre la fecundación del amo. Y así, pues, si Calibán supo demostrar que no era "feminoide", que no era un ser débil y pasivo, la mujer siguió siendo la

expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal (Roig: 2011, p. 201).

La propuesta de los revolucionarios de los años ‘70, pone al personaje de Calibán como símbolo propio de liberación continental, y su vez como metáfora de las luchas llevada a cabo por los diferentes movimientos de resistencia -resistencias indígenas de los siglos XVII y XVIII, y resistencias revolucionarias del siglo XX- pero reconocemos que ha habido un olvido del amplio movimiento de resistencia de las mujeres indígenas, y también llamadas brujas.

La bruja madre de Calibán, Sycorax -que es el otro personaje femenino- no tiene ninguna actuación y es asociada al principio de la feminidad siniestra y el mal. El mundo de *La tempestad* es un mundo patriarcal en el que las mujeres figuran como ausencias. Las apropiaciones latinoamericanas del drama shakesperiano han mantenido esta concepción androcéntrica (Jáuregui: 2005, p. 762).

Frente a este panorama, las lecturas feministas de *La tempestad* han optado por diversas estrategias, tales como la feminización de Calibán -cuya monstruosidad cobijaría la feminidad siniestra y la limitación represiva del habla-, la afirmación de otros personajes conceptuales de identidad como la Malinche o Sycorax –posición que explayaremos-, y la proposición de una afinidad política entre Calibán y Miranda, o de un sujeto calibánico solidario colectivo y femenino. Se propone que Calibán también tiene rostro de mujer, etc. (Jáuregui: 2005, p. 764).

Podríamos, repreguntarnos ¿Cuál es la función actual de la filosofía? ¿Es una moda el feminismo y sus símbolos? ¿Qué sentido tiene para simbólica del conflicto propuesta por Roig para entender la emergencia del feminismo en nuestra realidad latinoamericana? ¿Podemos pensar a partir de la clasificación de los símbolos del universo discursivo –discurso/antidiscurso; discurso justificador/discurso reversivo) el surgimiento del feminismo y sus símbolos?

Sin despreciar las interesante interpretaciones que hacen las diferentes pensadoras -Jyotsna Singh, Laura Donalson, Gayatri Spivak, Sara Castro-Klarén, la cubano-americana Coco Fusco, la cubana Ana Mendieta, Nancy Morejón, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Olga Nolla, la jamaiquina Michelle Cliff o Consuelo Lee Tapia de Corretjer-acerca de los y las personajes símbolo, y del rol de la mujer en *La Tempestad*, nos interesa mostrar el símbolo de la mujer, tanto como resistencia, como lucha, y liberación.

En el libro “Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo” (2010) Silvia Federici muestra el amplio movimiento de resistencia de las mujeres indígenas llamadas por los españoles colonizadores como brujas -como sabemos el concepto de brujería era ajeno a la sociedad andina-. Entre formas de resistencia, fue el cuidado y preservación de los antiguos ritos. En efecto, gracias en gran medida a la resistencia de las mujeres, la antigua religión pudo ser preservada. El culto fue llevado a la clandestinidad a expensas del carácter colectivo que tenía en la época previa a la Conquista. Pero los lazos con las montañas y los otros lugares de las huacas no fueron destruidos. Fueron muy solicitadas como comadres y su presencia era requerida en reuniones aldeanas, en la misma medida en que la conciencia de los colonizados, la brujería, la continuidad de las tradiciones ancestrales y la resistencia política consciente comenzaron a estar cada vez más entrelazadas. La resistencia se constituyó a partir de la defensa de sus comunidades y culturas.

También a partir de la Conquista de esta región, las mujeres dirigieron o guiaron todas las grandes revueltas anti-coloniales. En Oaxaca, la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII cuando, en uno de cada cuatro casos, eran ellas quienes lideraban el ataque contra las autoridades y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes. También en Chiapas, las mujeres fueron los actores clave en la preservación de la religión antigua y en la lucha anti-colonial. Cuando en 1524 los españoles lanzaron una campaña de guerra para subyugar a los chiapanecos rebeldes, fue una sacerdotisa quien lideró las tropas contra ellos. Las mujeres también participaron de las redes clandestinas de adoradores de ídolos y de rebeldes que eran periódicamente descubiertas por el clero.

A partir de estas resistencias, por qué no pensar no sólo el Calibán como símbolo de resistencia anticolonial sino además a la bruja Sycorax -madre de Calibán-. Pues Calibán sólo pudo luchar contra su amo insultándolo en el lenguaje que de él había aprendido, haciendo de este modo que su rebelión dependiera de las "herramientas de su amo". En cambio, Sycorax, una bruja "tan poderosa que dominaba la luna y causaba los flujos y reflujos" (La *tempestad*, acto V, escena 1), podría haberle enseñado a su hijo a apreciar y conservar los poderes locales –la tierra, las aguas, los árboles, los "tesoros de la naturaleza"– y esos lazos comunales que, durante siglos de sufrimiento, han seguido nutriendo la lucha por la liberación hasta el día de hoy, y que ya habitaban, como una promesa, en la imaginación de Calibán (Federici: 2010, p. 347).

LOS PAÑUELOS COMO SÍMBOLO

Ahora, consideramos un símbolo propio de las mujeres que no sólo, ha simbolizado la resistencia sino también la lucha, y la liberación: el pañuelo. En términos generales el pañuelo presenta múltiple funciones: abrigo, ocultamiento, sostén, higiene, seducción, etc. Se presenta como una mini bandera que puede manifestar la dimensión ideológica, la dimensión jerárquica a través del color o de códigos. Los pañuelos asisten el pedido de paso en la emergencia, de tregua, o el revoleo entusiasta, también están presente en el folklore latinoamericano -en nuestra zamba, en el pericón uruguayo, la cueca chilena o boliviana, la jarana mexicana, la marinera del Perú-.

Si observamos aspectos simbólicos del pañuelo encontramos, por un lado, un sentido opresivo en tanto que es un objeto impuesto por ciertos círculos de la religión musulmana, por otro lado, un sentido de resistencia, en el caso de autoafirmación que eligieron las Madres de Plaza Mayo. Asma Lamrabet entiende que:

Para los islamistas, este representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, el hiyab representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos. En efecto, «el velo» de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente (Lamrabet: 2014, p. 33).

En este caso, se denota una contradicción entre dos ideologías: en la ideología modernista ponerse el velo es estar fuera de la modernidad, mientras que en la visión islámica es echar raíces en el espacio de la identidad islámica, es decir, estar dentro del espacio de la resistencia a la occidentalización del mundo. Así, desvelarse para los primeros es modernización y emancipación, mientras que para los segundos es traición (Lamrabet: 2014, p. 33).

Esto se complejiza cuando las mujeres que aceptan dicha prenda como mandato, se les aplica una legislación específica[5] dependiendo el país que habitan. Esta problemática se da en la cultura occidental,

---

[5] Para entender este tema podemos observar las variopintas problemáticas en Motilla, Agustín (Coordinador). (2009). *El pañuelo islámico en Europa*. Madrid, Marcial Pons. 203 pp.
Podemos encontrar el contexto general de la libertad religiosa en el seno de las sociedades musulmanas, tanto en su disposiciones coránicas, como la Sunna del profeta, como los límites directos a la libertad religiosa, como así también los límites indirectos y las prescripciones religiosas en torno al uso del velo: sus generalidades, el código hiyab, los tipos de velo.
Más específicamente el velo islámico en la jurisprudencia del tribunal europeo de derechos humanos. Como se da el principio de laicidad en Turquía y su proyección en materia de vestimenta religiosa y los casos de sentencias en el tribunal de Estrasburgo. También es tratada la laicidad y ley sobre los símbolos Religiosos en Francia. Específicamente la ley de marzo de 2004, y la aplicación de la ley en el ámbito escolar.
Agustín Montilla trata por su parte la cuestión del pañuelo y de las Vestimentas religiosas en Gran Bretaña. Sobre todo la política de integración de la minoría islámica. El uso el pañuelo islámico en la escuela hasta la promulgación de la Ley de derechos humanos en el año 1998. Por último, Jaime Rossell investiga la vestimenta religiosa en la República Federal de Alemania. Analiza los principios fundamentales y competencias Legislativas del Bund y el Land en materia religiosa y la cuestión del uso del velo islámico y la vestimenta religiosa en las relaciones laborales.

principalmente en los países de Europa. Si bien visiblemente no es más que una prenda, el ocultamiento del cabello, el cuello, y en algunas ocasiones el rostro y el cuerpo hacen que su uso no deja de tener un significado que excede más allá de lo puramente religioso.

En América Latina, y más específicamente en Argentina, las Madres de Plaza de Mayo con su pañuelo se constituyeron en un símbolo de resistencia. Fue durante la dictadura militar, circunstancia de extrema opresión, estas mujeres hicieron uso de sus atributos de género, integrando una nueva identidad colectiva que les dio fuerzas a sí mismas y les permitió desafiar a las identidades masculinas del régimen militar.

Cuando se les negó a sus hijos y sus nietos, cuando se las persiguió, cuando se las censuró en los medios masivos, cuando se les negó la palabra, cuando se les negó la verdad, cuando se les negó sus derechos jurídicos, las madres y abuelas de los desaparecidos apelaron a lo simbólico: a la imagen y siluetas de sus hijos desaparecidos, al símbolo de la caminata en círculo en la plaza de Mayo, al símbolo del pañuelo blanco, al símbolo de la constancia.

Hacia 1980, en una marcha hacia la Basílica de Luján, las Madres de Plaza de Mayo dispusieron de la utilización de un pañuelo-pañal bordado con el nombre del hijo o hija ausente[6]. Este gesto operó tanto para integrarlas y visibilizarlas como luchadoras, cuando para habilitar a otras personas a portar algún dato sobre el paradero de los desaparecidos. Posteriormente ese pañuelo sería símbolo que las identificaría en el mundo entero como las Madres de Plaza de Mayo. Así se constituyeron en un movimiento social de lucha por los derechos humanos, y de resistencia frente a los crímenes de lesa humanidad perpetrados por el gobierno militar.

En definitiva, dentro una simbólica latinoamericana también podemos hablar de símbolos ejemplares. Este símbolo que han forjado las Madres de Plaza de Mayo. En cuanto a lo discursivo el pañuelo blanco tiene una función de reconocimiento y de mostración. Las Madres se constituyeron como ejemplo de lucha frente a los atropellos de los gobiernos dictatoriales y de los gobiernos cómplices. La tradición de mantener los pañuelos en alto, sigue vigente.

Por último, haremos alusión al uso de pañuelo en el contexto del feminismo argentino y latinoamericano de la década del ‘10 de este siglo. Podemos distinguir sucesivas etapas del feminismo que lo has constituidos en un amplio movimiento latinoamericano. Inicialmente un primer periodo en el que se destacan: las marchas con la consigna “Ni Una Menos”, la lucha por el reconocimiento de la categoría jurídica de “femicidio”, la lucha por la paridad en las listas de las boletas electorales, la lucha por la paridad en los salarios, paridad en el acceso a puestos laborales y cargos políticos. En la academia las intelectuales empiezan a esbozar y teorizar en las cátedras, cursos, congresos, encuentros -práctica conjunta con movimientos de base de mujeres- las diferentes facetas de opresión que ejerce el patriarcado. Principalmente se destacan las marchas multitudinarias en contra de los femicidios y del patriarcado en todas sus manifestaciones culturales, políticas y religiosas.

Posteriormente, la lucha de las mujeres por la igualdad de derechos agrega nuevas discusiones y expande las reflexiones y las prácticas por todo el continente latinoamericano. La lucha por el derecho a decidir sobre sus propios cuerpos, y la lucha en la gestación de un lenguaje inclusivo, son luchas constitutivas de este periodo. Este movimiento parte de la contradicción feminismo/patriarcado -que algunos ingenuamente reducen a femenino/masculino- pero además supera la opresiva categoría de géneros binarios, ampliando -y esto es lo efectivamente reversivo- el debate a todos los géneros posibles.

---

6 Eficazmente crearon también imágenes poniéndole cuerpo y alma a aquellos que habían desaparecido. El recorrido de la escritura se tornó aquí fotografía o silueta dibujada, las Madres revivieron a sus hijos, inundando la Plaza de Mayo. Algo similar realizaron al publicar recordatorios en diarios o en sus propios cuerpos al llevar cartelitos con fotos prendidas de un alfiler. Todos estos soportes de la memoria (fotos, pañuelos blancos, monumentos, placas, exposiciones) permitieron desandar las ausencias del y construir un espacio ritual para la recordación. Estos símbolos, además, facilitaron pelear contra la muerte o al menos mitigarla, tornándola “reversible, culturalmente modelable, aprehensible, conceptualizable” (Da Silva Catela: 2001, p. 148).

Por su parte, en el semestre de 2018 se abrió en el Congreso de la Nación Argentina un debate sobre la posibilidad de la legalización/despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. En este contexto empieza un uso masivo del pañuelo verde, atado al cuello o las muñecas, colgando en carteras y mochilas de mujeres o varones, en manubrios de bicicletas, en espejos retrovisores, en cochecitos de bebé y al pescuezo de mascotas.

El origen del símbolo de pañuelo verde se remonta en Argentina, en 2003, cuando el Encuentro Nacional de Mujeres establecen unos talleres llamados “Talleres de estrategias por el aborto, legal, seguro y gratuito” y deciden portar un distintivo como símbolo de aborto libre, en alusión a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y de color verde para diferenciarse del resto de las luchas.

Así, el 28 de mayo de 2005, día de Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres, las argentinas salieron a las calles bajo la consigna: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. Tras la marcha, entregaron al Congreso de la Nación cien mil firmas recolectadas para pedir que el aborto deje de estar prohibido y penalizado con cárcel.

Para Sibila Camps, periodista feminista de la RedPar, con décadas de cobertura en las calles, además “es contraseña de conciencia, porque al reclamar la libertad de decidir sobre nuestra maternidad, también reivindicamos otros derechos elementales, entre ellos a una vida sin violencias, a no sufrir acosos, a recibir igual remuneración por iguales tareas, a no ser cosificadas” (Muzi: 2018).

En el marco del dualismo discursivo surge el pañuelo celeste como anti-discurso. Este inicialmente simboliza el estar en contra del aborto, ideología apoyada principalmente por la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica. Surge así un anti-discurso que se manifiesta en la utilización de pañuelos celestes. De nuevo aparece un fuerte dualismo discursivo que se pone de manifiesto en los todos los aspectos de la vida cotidiana, que va desde la familia, el Congreso de la Nación Argentina, la calle en sus movilizaciones, la escuela y sus debates, el hospital y sus prácticas hospitalarias.

“Ni Una Menos” y el pañuelo verde “Aborto Legal ya” conforma como un nuevo verde, que de hecho ya estaba en la práctica: este verde que nació a través del reclamo específico del Aborto Legal Seguro y Gratuito, empezó a arrojar otros verdes según con qué colores de lucha se mezcle: si es con una tradición más piquetera o más vinculada con lo sindical, o con la villa, hace que se transforme. Es un logro de la transversalidad que generó el movimiento “Ni Una Menos” con las distintas herencias que trae cada una. Indudablemente, la genealogía común es blanca: el pañuelo de las abuelas”, apunta Mariana Scafatti (Muzi: 2018).

Pero lo curioso en el caso del pañuelo verde -más allá del anti-discurso- es que la función simbólica al propagarse por toda Argentina y el Continente logró conjugar variadas “técnicas” de la representación: ícono, señal, estandarte, emblema, insignia, símbolo, marca. Esta simbolización verde ha llevado a una imponente transformación de la realidad, tanto laboral, social y cultural, que no pueden dejar de ser visibilizadas las constantes luchas por los derechos de las mujeres.

la diseñadora de indumentaria Constanza Dellea apunta que la práctica común del vestirse es un acto de oposición mutua: identificación y diferenciación; y también de resistencia. Para dar cuenta de este fenómeno se refiere a la potencia del vestido irrumpiendo en el espacio público y del desplazamiento que produjo el verde del pañuelo hacia la vestimenta (**“**yo me visto directamente de verde para manifestar, no es sólo el pañuelo, las pibas usan brillantina, sacos, bufandas, es cargar las tintas al color”) (Muzi: 2018).

En definitiva, el pañuelo verde -prenda o accesorio- en tanto símbolo ha logrado a su vez revertir su carga simbólica de fragilidad relacionado con las lágrimas, despedidas o incluso el perfume que le dio un sentido romántico. Con él, se ha logrado hacer una fuerte mostración y transformación de los valores que las mujeres representan. Lo reversivo de la simbólica de los pañuelos es que pone en el centro -visibiliza- la lucha de las mujeres y demás géneros en la conformación de sus derechos. Derechos muchos alcanzados y otros por alcanzar.

BIBLIOGRAFÍA

ARPINI, A. M. (Compiladora) (2017). *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Guaymallén, Argentina: Qellqasqa.

ARTAUD, A. (1976). *El Teatro y su doble*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

DA SILVA CATELA, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado*. La Plata: Ediciones al Margen.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R. 1973. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América.* Buenos Aires, Editorial La Pléyade.

FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Buenos Aires, Tinta Limón.

GUTIÉRREZ, J. M. (1942). *Cartas de un porteño. Polémica en torno al idioma y a la real Academia Española, sostenida con Juan Martínez Villegas seguida de "Sarmenticidio"*. Buenos Aires, Ed. Americana.

IZAGUIRRE, I. (2011). "La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich", en: *Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social*, Año 4, N° 5, Buenos Aires, Conflicto Social.

JÁUREGUI, C. (2005). *Canibalia, Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Habana, Cuba. Fondo Editorial Casa de las Américas.

LAMRABET, A. (2014). "El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial", en: *Tabula Rasa*, *Revista de Humanidades*, núm. 21, julio-diciembre, 2014, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia. pp. 31-46.

MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NACIÓN. (1977). *Subversión en el ámbito educativo*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.

MOTILLA, A. (Coordinador). (2009). *El pañuelo islámico en Europa*. Madrid, Marcial Pons.

MUZI, C. (2018). "La historia del pañuelo verde: cómo surgió el emblema del nuevo feminismo en Argentina", en *Infobae*. 5 de agosto de 2018. https://www.infobae.com/cultura/2018/08/05/la-historia-del-panuelo-verde-como-surgio-el-emblema-del-nuevo-feminismo-en-argentina/ (Consultado el 17 de julio de 2019)

PÉREZ JAVALOYES, A. C. (2017). "Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig", en: ARPINI, A. M. (Compiladora) (2017). *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Guaymallén, Argentina: Qellqasqa. pp. 303-338.

RODRÍGUEZ AGÜERO, L. (2014). "Combatir al 'enemigo interno'. El caso de la provincia de Mendoza (1973-1976)", en: *Revista Estudios sociales contemporáneos*. pp. 123-132.

RODÓ, J.E. (2002). *Ariel*. Madrid, Mesta Ediciones Escolares. Colección Letras de las América, Primera edición 1900.

ROIG, A. A. 1973. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en: ARDILES, O. (VVAA). 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. Enfoque Latinoamericanos n°2. pp. 217–244.

ROIG, A. A. (1981). *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Colección Nuestra América 4.

ROIG, A. A. (1982). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*. Quito: Ed. Universidad Católica.

ROIG, A. A. (1984). *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Colección Ensayos 2.

ROIG, A. A. (1984a). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano.* Quito, Editorial Belén, Cuadernos de Chasqui, núm. 4.

ROIG, A. A. (1985). "Acotaciones para una simbólica latinoamericana" , en *Cuyo de Filosofía Argentina y Americana.* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Vol. 2. pp. 33-50

ROIG, A. A. (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

ROIG, A. A. (1993). *Análisis: Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano.* Bogotá: Universidad de Santo Tomás, núm. 53-54, volumen XXVIII.

ROIG, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires. Una Ventana.

ROIG, A. A. (2011). *Rostro y Filosofía de Nuestra América. Edición, corregida y aumentada*. Buenos Aires: Una Ventana.

SAUSSURE, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires. Losada.

VELÁSQUEZ RIVERA. E. (2002). "Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional", en: *Convergencia*. Toluca, México: Universidad Autónoma de México, Núm. 27, pp. 11-39.

BIODATA

Andrés Carlos Gabriel PÉREZ JAVALOYES: Maestrando en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS), Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Mendoza. Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNCuyo, Argentina. Profesor de grado universitario en FFyL de la UNCuyo. Docente en escuelas secundarias de la provincia de Mendoza. Áreas de investigación: Filosofía de la liberación, Historia de las ideas latinoamericanas, Filosofía Práctica.



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información

Biblioteca Digital
Repositorio Académico



ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864335
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Etnografía decolonial y diversidades epistémicas

Decolonial ethnography and epistemic diversities

Magdalena LAGUNAS VÁZQUES
https://orcid.org/0000-0002-9752-5684
vaz.lag@gmail.com
Universidad Intercultural de Chiapas-CONACYT, México.

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864335

RESUMEN

El presente artículo expone la necesidad de decolonizar y transdiciplinar la etnografía; el objetivo principal de la investigación es plantear la transdisciplina fuerte y la decolonización desde el paradigma intercultural como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos, y propiciar en las ciencias sociales justicia epistémica y cognitiva. El proceso metodológico incluyó una exhaustiva revisión documental, a través de base de datos en páginas web y motores de búsqueda académica y científica. Se plantea una propuesta de participación en la construcción del conocimiento con el otro a través del encuentro, comprender la diversidad epistémica, y abrazar la complejidad, siendo conscientes de los procesos de pensamiento, propiciando un nuevo tipo de consciencia colectiva, que permita desarrollar epistemes heterodoxas y críticas, reconociendo al mismo nivel de validez la información y los conocimientos de las ciencias sociales occidentales y la cognición y episteme indígena, y en general toda epistemología humana.

Palabras clave: Transdisciplina, epistemologías; ambientales; diálogo; consciente.

ABSTRACT

This article exposes the need to decolonize and transdiciplinar ethnography, the main objective of the research is to propose a strong transdiscipline and decolonization from the intercultural paradigm as ethical components to redesign new ethnographic approaches, and to promote epistemic and cognitive justice in the social sciences. The methodological process included an exhaustive documentary review, through a database in web pages and academic and scientific search engines. A proposal for participation in the construction of knowledge with the other through encounter, understanding epistemic diversity, and embracing complexity is proposed. Being aware of the thought processes, promoting a new type of collective consciousness; allowing the development of heterodox and critical epistemes. Recognizing at the same level of validity the information and knowledge of western social sciences and indigenous cognition and episteme, and in general all human epistemology.

Keywords: Transdisciplinary, epistemologies; environmental; dialogue; conscious.

Recibido: 02-12-2023 ● Aceptado: 15-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

En este artículo se analiza el trabajo etnográfico desde una perspectiva decolonial y transdisciplinaria, exponiendo la necesidad de decolonizar y transdiciplinar la etnografía, el objetivo principal de la investigación es plantear la transdisciplina fuerte, y la decolonización desde el paradigma intercultural como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos, y propiciar en las ciencias sociales justicia cognitiva (Rocha-Buelvas 2017). El presente trabajo se enmarca en una investigación documental (López 2002; Valles 2003); se llevó a cabo una revisión exhaustiva de la tématica a través de base de datos en páginas web y motores de búsqueda académica y científica, durante aproximadamente dos años. El proceso metodológico consistió en 1) revisión en motores de búsqueda académica y científica tales como Redalyc, Google Scholar, Scielo, Dialnet, Scopus, entre otros; y en 2) páginas web, tales como bases de datos de redes de investigación científica y redes sociales académicas (entre ellas redes conacyt, researchgate y Academia.edu). Se presenta la información del análisis organizada en cinco temas: i. Colaboración decolonial, que se relaciona con la existencia de un mediador decolonial, que en vez de investigar, visibilice a través de una reflexión común que incluya acciones de conversar alterativo, y contemplación comunal (que en el diálogo consciente significa básicamente comtemplación-meditación-integración); dentro de este tema se incluyen la interculturalidad como una comprensión, un entendimiento y una práctica para decolonizar el conocimiento, y el diálogo consciente, vinculado estrechamente al diálogo de saberes como una práctica decolonizadora y emancipatoria (en todos los sentidos); el tema ii. Objeto y sujeto, menciona las dificultades ontológicas y epistémicas de dichos conceptos en las ciencias sociales en particular, y en la ciencia occidental en general; y como la diversidad epistémica trasciende esas contradicciones. Se continua con el tema iii. Esencialismos, concepto que desde las ciencias sociales occidentales, funciona limitando la comprensión de los conocimientos provenientes de otras fuentes, y como las epistemologías ambientales indígenas, entre otros paradigmas interculturales derrumban los esencialismos que se plantean en las ciencias sociales occidentales. El planteamiento del tema iv. Filosofías interculturales, se propone como una amplitud epistémica-cognitiva para ensanchar el conocimiento. La propuesta es para Otras ciencias y filosofías que permitan relativizar la racionalidad científica en términos culturales, y erradicar la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidental, para la decolonización. Identificando en el último tema v. Diversidad epistémica, dos principales componentes: la Ecología de saberes y la Semiopraxis epistémica amerindia como formas, expresiones y herramientas (acciones) para el entendimiento, conocimiento, emprendimiento del hacer decolonial, u Otras ciencias. Finalmente se describen las conclusiones y principales resultados del análisis realizado.

CONTEXTO HISTÓRICO ETNOGRÁFICO

Históricamente la etnografía nace como un ejercicio intelectual-científico social colonial (Tapia y Pérez, 2018: 1), que continua incluso ya entrada, lo que reconocemos como, la etnografía moderna, en las declaraciones de Malinowski en su clásico Los Argonautas del Pacífico Occidental, se puede ejemplificar dicha manifestación etnográfica colonial:

> …Captar lo que llamariamos el sentido de la vida tribal …¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? (Malinowski, 1973; 3), …Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros (Malinowski, 1973; 4).

Aunado a un sesgo de interpretación eurocéntrico fuerte, donde las sociedades occidentales eran el modelo o la norma de sociedad; otorgándole con ello al hombre de ciencia occidental (en este caso al etnógrafo), toda posibilidad de deducir y generalizar la información/conocimiento sobre cualquier cultura tribal en estudio:

> [En la sociedad occidental] …cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. …Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto o por lo menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comienzan a hacer trabajo de campo (Malinowski, 1973; 6).

Durante la década de los ochenta y en la de 1990, de acuerdo a Blanco (2012) a raíz de la "crisis de representaciones" se plantean y proponen diferentes cuestionamientos sobre el paradigma positivista, y sus reglas que se reconocían clásicas para llevar a cabo lo que se reconoce como la investigación científica tradicional, dando paso a nuevos procedimientos/planteamientos metodológicos. Llegando con ello a lo que se conoce como el "giro narrativo" entrando el presente siglo, este procedimiento aparte de dar importancia a los aspectos literarios, también reivindica la multiplicidad de maneras y formatos para llevar a cabo investigaciones en las ciencias sociales y humanísticas (Blanco, 2012).

Tal como lo plantea Goodall (2008; 11) la investigación cualitativa elaborada en la academia (como narrativa de no ficción), se le nombra de diversas formas, entre ellas: etnografía narrativa, etnografía personal, escritura preformativa, autoetnografía, práctica creativa analítica, sociología lírica, autobiografía, narrativa heurística, entre otras. Actualmente la etnografía se considera un método holístico, de gran uso en los estudios socioantropológicos, se puede decir que es una práctica académica en construcción sociohistórica constante.

DIVERSIDADES ETNOGRÁFICAS

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural. Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente (Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2015). Las Historias de vida de acuerdo a Ferrarotti (2007; 15) entre los argumentos centrales de este tipo de etnografía están: 1) que el hombre no es un dato sino un proceso, el cual actúa en forma creativa en su mundo cotidiano, es decir, lo social implica una historicidad. 2) vinculación entre texto y contexto: posibilidad de la autopercepción del individuo-sujeto histórico vinculado a un ambiente contextual (proceso vivencial). 3) constatación del individuo como agente histórico.

Etnografía virtual y netnografía, los planteamientos al respecto son diversos y la proliferación de propuestas ha sido constante a lo largo de los últimos años, entre ellos se tienen: etnografiía digital-virtual, netnografía, etnografía conectiva, etnografía de la red, ciber-etnografía, etcétera. Las diversas formas de conceptualizar la etnografía virtual están asociadas con una reflexión sobre el trasfondo cultural de internet y sobre el diálogo de las experiencias y las interacciones sociales con ese trasfondo cultural (Domínguez et al., 2007). La netnografía básicamente es la aplicación de la etnografía al estudio del ciberespacio, presentándose como una técnica de investigación de las vivencias en los espacios virtuales (Turpo, 2008; 81). Existen autores que consideran diferencias entre la etnográfica y la netnográfica, entre otras cosas, destacan que el proceso netnográfico representa más dificultad para delimitar el campo de investigación y determinar la cantidad de conversaciones para ser analizadas (Sánchez y Ortíz, 2017).

Al respecto, la propuesta del presente artículo, se relaciona con lo planteado por Blanco (2012; 67), donde considera importante impulsar la praxis de una verdadera interdisciplinariedad [mejor aún transdisciplina] que respete y valore en igualdad de condiciones una gama de posibilidades epistemológicas y metodológicas (pluralidad epistemológica; diversidad epistémica). Inspirar en el uso de formas de generación de conocimiento y diferentes modalidades de exposición/presentación de resultados dentro de las ciencias sociales con justicia epistémica. Aunado a la necesidad urgente que comunica Denzin (2010; 425): se necesita una comunidad metodológica y ética que respete y celebre la diversidad paradigmática y

metodológica. Y vaya más allá en el uso de otras epistemologías, supuestos, fundamentos y paradigmas de investigación en sentido decolonial.

¿POR QUÉ ES URGENTE DECOLONIZAR Y TRANSDICIPLINAR LA ETNOGRAFÍA?

Cada conocimiento que se genera en el corazón de una cultura está impregnado de los significados, simbolismos y sistemas epistémicos de dicha cultura en lo individual (Estermann 1998, 100, 124). La comunicación intercultural permite tener las condiciones para comprender que lo que cuenta como mundo para cada cual depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores (Gómez 2015, 294). Más específicamente, el mundo en el que vivimos está fuertemente constituido por nuestros presupuestos valorativos y nosotros nos constituimos a lo largo de nuestra vida a partir de lo que hemos aprendido y tenemos por valioso, comprender el lenguaje de otro mundo implica comprender su sistema de valores (Gómez 2015, 294).

La tendencia occidental a la universalización y abstracción en lo gnoseológico nos da una estructura empobrecida de la realidad, y de la diversidad e individualidad de los fenómenos que se nos presentan en nuestra experiencia vivencial (Estermann 1998, 117). La "ciencia occidental" en este sentido es una "representación lógica" (o "noètica") de la "realidad" (lo que es natural, naturaleza) mediante el concepto (Estermann 1998, 117). El "concepto" y la proposición –abstracto-universal– solo permiten la interpretación de algo de una sola forma (Estermann 1998, 117). Por lo que al convertirse hegemónicamente como la única forma de relacionarse con el mundo la ciencia occidental es devastadora (Rivera-Cusicanqui, 2018, 32).

En ciertos campos del conocimiento, de importancia crucial actualmente, tales como la conservación de la biodiversidad, se hace indispensable el conocimiento local y el saber comunitario y tradicional. Los grupos originarios poseen una concepción epistémica indígena para nombrar su mundo, interpretar sus simbolismos, sus culturas con palabras propias (Betancourt et al. 2015, 268). La complejidad de la interacción entre sistemas físicos, botánicos, zoológicos y ecológicos, requiere de la concurrencia entre diversos sistemas epistémicos; en ese sentido puede decirse que la conservación de la diversidad biológica depende de la conservación de la diversidad epistémica (Betancourt et al. 2015, 268). Este tipo de conocimiento plantea la necesidad de desarrollar epistemes heterodoxas y críticas que permitan una "deconstrucción crítica de la academia", así como la construcción de "mediaciones institucionales alternativas" (Panotto 2020, 52).

Arellano-López *et al*. (2015, 26) mencionan que para potenciar el saber comunitario es importante que la filosofía y la historia social de la ciencia desarrollen su sensibilidad y sus metodologías, para detectar los diversos formatos en que una cultura plantea, resuelve y difunde sus problemas científicos. Los mismos autores consideran que la investigación puede plantearse en dos niveles: ideal y pragmático. El primero formula modelos idóneos. El segundo, realiza estudios de caso. Desde este planteamieno se considera que la pragmática ofrece un terreno muy fértil, para detectar paradigmas, problemas, modelos, categorías y estudios de caso, desarrollados por una cultura, así como, para analizar las dificultades que esa cultura puede enfrentar para transmitir y compartir sus preocupaciones científicas con otras culturas (Arellano-López et al. 2015, 26).

LA TRANSDISCIPLINA ÉTICA PARA NUEVOS ENFOQUES ETNOGRÁFICOS

La transdisciplinariedad, más que una disciplina nueva o una superdisciplina, es en realidad una forma distinta de ver el mundo: es más sistémica y más holística. Aunque la epistemología de la transdisciplinariedad puede estar relativamente clara, de acuerdo a Max-Neff (2016, 211) su aplicabilidad como metodología en las ciencias sociales aún sufre de deficiencias, sobre todo en relación a los niveles de realidad social, al respecto Max-Neef (2016, 211) se hace el siguiente cuestionamiento ¿Será que las visiones y actitudes antropocéntricas y biocéntricas hacia el mundo pertenecen a distintos niveles de realidad?

Se requieren nuevos tipos de lógica (una lógica capaz de armonizar la razón con la intuición y el sentimiento; lo subjetivo y objetivo): el uso de una intuición y epistemología génetica, donde predomine el pensamiento relacional constructivista —Constructivismo— (Garcia 2006 76, 183; Max-Neff 2016, 201). Donde predomine la comprensión atemporal/multiescalar (Von Bertalanffy 1986, 243), de complejidad, sistemas abiertos (García 2006, 19), existiendo una integración indisoluble del sujeto y el objeto (observador y observado) (García 2006, 19; Max-Neff 2016). Donde se de una aceptación de la validez del contraria *sunt* como información complementaria (que propone Niels Bohr, citado en Max-Neff 2016, 202). Reconociendo todos los conocimientos en igual nivel de validez, conocimientos de gobiernos locales, y otros actores sociales locales, conocimiento ecológico tradicional, otros saberes (conocimientos ancestrales), a través de una investigación reflexiva-sensible, que propicie que el conocimiento se construya en cada situación a la que se enfrente.

Resulta claro que sin el abordaje transdisciplinar en los estudio sociales, se continuarán generando cada vez mayores daños a la sociedad y la naturaleza debido a las visiones y asunciones fragmentadas y limitadas (Max-Neff 2016, 212). Incluyendo dificultades de entendimiento y comprensión sobre el problema principal actual de la humanidad: su continuidad en la tierra. El desafío es practicar la transdisciplinariedad de manera sistemática, ya sea en su versión fuerte o débil (Max-Neff 2016, 212). Desde la perspectiva de Max-Neef (2016, 212) la transdisciplinariedad puede implementarse de forma débil y fuerte. La transdisciplinariedad débil es fundamentalmente práctica, y su aplicación es siguiendo métodos y lógica tradicionales. La transdisciplinarieda fuerte representa un desafío epistemológico, en el procesos de pensamiento lógico (se relaciona con una lógica cuántica), y rompe con la presunción de una sola realidad (Max-Neff 2016, 192), es en estos desafios donde se considera el acomplamiento de este tipo de herramienta con la decolonización —el hacer decolonial—, la interculturalidad y el diálogo de saberes.

En cuanto a los niveles de percepción el autor asume que puede haber diversas percepciones desde diferentes contextos (posicionamiento y/o conocimiento situado, *in situ*, etcétera). Por eso la importancia de incluir la democracia participativa, y los enfoques de igualdad y la equidad humana, así como la decolonización (procesos de, o el hacer decolonial), la interculturalidad y el diálogo de saberes. Los distintos niveles de realidad son accesibles al conocimiento humano a través de la existencia de distintos niveles de percepción que se hallan en correspondencia directa con los niveles de realidad (Max-Neef 2016, 207). Por lo tanto es urgente el reconocimiento de todos los conocimientos desde diferentes percepciones tales como el hacer decolonial, la interculturalidad, y el diálogo de saberes.

De acuerdo a Arroyo y Alvarado (2016), "investigar desde una perspectiva decolonial y en colabor no solo implica rupturas metodológicas y epistemológicas, sino que también se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación y de aproximarse a los sujetos con los que se investiga". En ese sentido se percibe una intersección entre la perspectiva decolonial y la transidiciplina fuerte, ya que este tipo de transdisciplina implican la ética y la política, el reconocimiento de todos los conocimientos desde diferentes percepciones (Max-Neff 2016, 194).

RESULTADOS

i. Colaboración decolonial

La colaboración decolonia en su forma más profunda considera que urge decolonizar la metodología de las ciencias antroposociales, principalmente porque la metodología siempre implica una posición epistemológica (Ortiz y Arias 2019). Entre otros aspectos, Ortiz y Arias (2019) mencionan que se requiere llevar a cabo un proceso decolonizante de las metodologías de la investigación, configurando nuevas formas de hacer ciencia antroposocial, nuevas prácticas investigativas que no colonicen al investigado, y a la vez, que no conviertan al investigador en un colonizador. Por lo tanto, es necesario decolonizar la etnografía como metodología y práctica antroposocial.

Para llevar a cabo esta tarea decolonizante se plantea la concepción de mediador decolonial, en vez de investigador, que no tenga como objetivo investigar indagando-develando-desentrañando; sino que visibilice; y dicha visibilización permita una reflexión común. Llevar a cabo un proceso reflexivo entre los participantes en la experiencia, desde este planteamiento el hacer decolonial tiene que ser reflexivo (Ortiz y Arias 2019). Por lo tanto, para el hacer decolonial no se conciben técnicas de investigación como tal, sino más bien huellas y estampas decolonizantes (acciones), entre las que se incluyen: la reflexión configurativa, el conversar alterativo, y contemplar comunal (Ortiz y Arias, 2019). Desde este planteamiento el hacer decolonial comparte su esencia con la interculturalidad, y con el diálogo consciente propuesto por Bomh (1997).

La interculturalidad

Es menester la comprensión de las intersecciones interculturales, observar e interpretar procesos sociales de diversos agrupamientos sociales. Las prácticas sociales de colaboración deben de contener una profunda sensibilidad intercultural (Povedano et al. 2015). Por lo tanto, es indispensable la concienciación intercultural. La colaboración intercultural permite reconocer la alteridad cultural (Rivera-Cusicanqui 2018), la visión del cosmos (otras cosmovisiones diversas), otras formas de interpretar y de percibir el universo (Castillo 2004).

El diálogo intercultural permite la apertura de horizontes epistemológicos, y propicia la construcción de una epistemología de carácter planetario que nos podría habilitar para avanzar en nuestras tareas comunes como especie humana (Rivera-Cusicanqui 2018). El diálogo debe tener ciertas premisas: 1. El diálogo intercultural no es sólo diálogo de racionalidades, es y debe ser desde el origen encuentro de afectividades y de sensibilidades (Estermann 1998, 114; Mato 2008). 2. Creación de espacios propicios para la convivencia intercultural, involucra desestructuración simbólica (prejuicios y estereotipos), y de categorías mentales de violencia simbólica y estigmatización social. 3. Nuevas categorías solidarias, complementarias y abiertas, de comunicación y comprensión cultural (Tubino 2008, 8). En todas estas premisas se encuentran inmersas todas las acciones del hacer decolonia: la reflexión configurativa, el conversar alterativo, y contemplar comunal. En este sentido la interculturalidad es una herramienta epistémica de avanzada, que nos puede llevar hacia el pensamiento y la acción de desprivatizar y comunalizar nuestras acciones, buscando la coherencia entre lo privado y lo público; el bien común, los cuidados de y para la vida (Rivera-Cusicanqui 2018, 72).

El diálogo consciente

Bohm (1997, 25) plantea que el diálogo consciente permite comunicar ideas y hacer comunes ciertos pensamientos para hacer algo en común, es decir, para crear conjuntamente algo nuevo. Esta co-creación a través del diálogo sólo es posible si las personas son capaces de escucharse sin prejuicios y sin tratar de imponerse nada, ir más allá de la mera transmisión, sin que nadie se aferre a sus propias ideas (Bohm 1997, 25). El autor conjuga la toma de conciencia de los procesos del pensamiento individual y colectivo, ser conscientes de los procesos del pensamiento individual y colectivo, estar atentos al proceso de pensamiento (Bohm 1997, 33, 80). En este tipo de diálogo se entrecruzan tanto la reflexión configurativa, como el conversar alterativo, y el contemplar comunal del hacer decolonial.

El diálogo consciente requiere la participación de personas conscientes, la transformación de las ciencias sociales, y las herramientas de investigación ameritan cambios individuales, una especie de introspección profunda y honesta. En este sentido la disertación filosófica de Krishnamurti y Bohm (1996) sobre "Más allá del tiempo" exponen pautas para reconocer un proceso mental consciente, atento y vigilante. Para estos pensadores en una mente sin pensamientos (consciencia pura) puede haber un vacío sin tiempo, que se influencia con el orden universal. Por lo que consideran que en nuestra vida diaria tiene que haber un orden … no un orden del pensamiento (racional), sino uno que implica ausencia absoluta de conflicto, de contradicción (sin perturbación alguna) …orden infinita, ellos plantean que con algún mínimo de discernimiento se crea algo de orden ..limitado.

Estos autores mencionan que en la condición humana, por más novedoso que pueda ser el pensamiento todo pensamiento es limitado por su propia naturaleza, y en esa limitación no hay liberta, hay contradicción. De acuerdo a los autores la mente necesita libertad, y el pensamiento aprisiona la mente (creando una mente limitada); en una mente limitada puede albergarse el dolor, el sufrimiento, las contradicciones. Por lo que una mente consciente exige superar la limitación, por lo que la libertad parece ser necesaria; la libertad no es una reacción. Debe haber libertad con respecto a la creación, con respecto a la limitación del pensamiento, incluso a la concepción del tiempo (movimiento). Es menester la libertad completa respecto a todo eso, incluso antes de comprender exactamente que es la mente vacía y el orden del universo (que es el mismo orden de la mente).

La libertad requiere consciencia, ser consciente no es una cualidad dada, es un proceso autoinducido que involucra conocimiento sobre si mismo, estar atento, tener voluntad y acción para ello (Krishnamurti y Bohm 1996). Esto autores mencionan que la falta de libertad (—consciencia—) tiene sus atracciones —por eso es tan recurrida— en ausencia de libertad se encuentra la certidumbre, la seguridad, y el placer. Tener una mente consciente, atenta y vigilante no es una tarea fácil. A pesar de que tanto en el dolor, como en el placer no hay libertad, —muchas veces es preferible no perseguir la libertad—. Los autores consideran que para llegar a la libertad exige su propia disciplina, su propio *insight.* El universo material es como el cuerpo de la mente absoluta. Lo universal no implica tiempo. Existe la mente universal, y la mente humana puede ser parte de ella cuando hay libertad (Krishnamurti y Bohm 1996). La propuesta aquí es volverte una persona meditativa para poder participar del hacer decolonial reflexivo, conversativo, contemplativo, en clave comunal, es decir unidad con el todo.

ii. Objeto y sujeto

Feyerabend (2007) considera que en la investigación humanista el pluralismo teórico y las concepciones metafísicas son esenciales. Lo observable entre las interacciones de las personas a nivel individual, comunidad, y sus mundos involucran lo subjetivo y lo objetivo, por lo tanto ameritan una metodología pluralista (Feyerabend 2007, 36). El método científico dentro de la ciencia occidental indica separar entre lo subjetivo y objetivo. La persona hacedora de ciencia figura como una “observadora” externa neutra, la cual debe poseer neutralidad valorativa y objetividad científica (Fals-Borda 1989, 261). Como en toda experiencia humana, las personas científicas hacen una elección subjetiva, al definir sobre las cosas respecto de las cuales quieren investigar objetivamente (Bateson 1998, 49). Filosóficamente Hinkelammert et al. (2016) lo exponen como: científicos humanos tratando de no ser humanos.

Bateson (1998, 50) plantea que en una persona con un pensamiento científicamente objetivo, hay una especie de segundo ser viviente dentro de la totalidad de dicha persona, y este segundo ser viviente debe tener una manera muy distinta de pensar sobre cualquier cosa, es decir una manera objetiva. Este mismo autor considera que el camino hacia la conciencia y la objetividad pasa por la lengua y el contexto cultural (socioambiental y físico), por lo que la separación de lo objetivo con lo subjetivo es una contradicción de la realidad para cualquier persona (—consciente—). De acuerdo a Grosfoguel (2019) la cosmología y cosmovisión capitalista patriarcal es el dualismo cartesiano, en la relación sujeto objeto, naturaleza como objetos que son exteriores al humano, manteniendo una relación sujeto objeto, donde los seres humanos son objetos no sujetos.

La separación de la naturaleza de lo social que plantea el dualismo cartesiano, permite separa la vida humana de otras formas de vida; pensar el mundo de esa manera permite la destrucción de otras formas de vida (incluso, la deshumanización), bajo las presuposiciones separatistas se concibe que se puede destruir la naturaleza y no afecta la vida humana, porque la vida humana se considera separada de la naturaleza (Grosfoguel 2019). La mayoría de las civilizaciones antiguas del planeta tenían/tienen la visión holística, donde los humanos se insertan como una parte más de un todo; intricados en la vida planetaria, la posibilidad de la vida (Grosfoguel 2019; Oviedo 2014, 50). Ejemplos de estas visiones holísticas, no dualistas pueden ser: Pacha, amerindia; Ubundo, África; Tauiw tawi, Islam (Grosfoguel, 2019).

En la episteme comunitaria amerindia las relaciones comunitarias de los pueblos originarios, se dan en los términos de una relación sujeto-sujeto incluida la naturaleza como sujeto, y como sujeto de especial dignidad (sacralidad) la Pachamama (Madre Tierra) considerada como racionalidad transmoderna, ya no como premoderna según el discurso de la modernidad (Grosfoguel 2019). Por lo tanto, dicha concepción puede aportar criterios referentes para la transición de la sociedad moderna a la sociedad transmoderna y post occidental, colaborando con solventar el problema que hoy enfrenta la humanidad en el marco de la globalización moderno-occidental capitalista totalizada (Grosfoguel 2019). Puede ser una buena idea transitar de relaciones sociales modernas a relaciones comunitarias trans-modernas, en cuanto o estas últimas por sus lógicas y los valores que suponen podrían resolver las crisis humanas y ambientales que produce y profundiza la lógica de las relaciones sociales de la modernidad capitalista (Grosfoguel 2019).

iii. Esencialismos

En las ciencias de la conservación de la naturaleza, de acuerdo con Betancourt *et al*. (2015):

> … es frecuente que se piense que los pueblos indígenas son meros informantes o incluso peones de la investigación. En muchas ocasiones aunque los pueblos indígenas conozcan a profundidad un ecosistema y sus elementos, los funcionarios, los científicos y los técnicos, tienden a menospreciar las categorías, los verbos y los nombres en lenguas originarias, imponiendo un lenguaje científico que convierte a los expertos tradicionales en ignorantes, aunque, estos, conozcan inclusive con más detalle que los científicos, alguna variedad de árbol o de animal" (Betancourt et al. 2015, 273).

La complejidad de la interacción entre sistemas físicos, botánicos, zoológicos y ecológicos, requiere de la concurrencia entre diversos sistemas epistémicos (Betancourt et al. 2015, 268). Por lo tanto, la conservación de la diversidad biológica depende de la conservación de la diversidad epistémica (Betancourt et al. 2015, 274). En ese sentido puede decirse que tanto la historia como la filosofía de la ciencia todavía tienen mucho que aprender y que investigar sobre la forma en que funciona la memoria biocultural (Toledo et al. 2019, 42). En síntesis la pluralidad de sistemas epistémicos es una premisa para la conservación de la biodiversidad, por lo que los autores arriba mencionados, consideran que es indispensable transitar del paradigma de la conservación de la biodiversidad al paradigma de la conservación de la diversidad biocultural (Betancourt et al. 2015, 248).

De acuerdo con Betancourt *et al*. (2015, 270) los saberes tradicionales de los pueblos, han generado conocimientos indispensables en muchos ámbitos para el desarrollo de la humanidad, muchos de esos conocimientos no se les ha reconocido/reconoce. Es de una urgencia intrínseca la decolonización de las ciencias sociales, y particularmente el quehacer etnográfico, Rivera-Cusicanqui (2018) considera que el diálogo intercultural permite construir ese proceso de reaprendizaje de saberes, que ofrece una brújula ética, solidaria de reconocimiento y respeto de las diferencias.

Los saberes tradicionales no son reconocidos por la academia occidental. Existe una dificultad cognitiva y epistémica para la comprensión de este tipo de información intercultural y de pluralidad epistémica. Un ejemplo sobre el carácter comunitario de muchas de las lenguas originarias, lo exponen Betancourt et al. (2015, 270) con el idioma tsotsil, en relación a la sostenibilidad, y al desarrollo sostenible:

> …una dimensión difícil de traducir, porque no se trata solo de una cuestión pronominal, de usar la primera persona del plural, sino de toda una manera comunitaria de ver el mundo. La variedad de términos que podrían relacionarse con desarrollo sostenible es muy amplia, aunque al mismo tiempo, no existen términos o agrupaciones semánticas capaces de lograr una equivalencia. …La posibilidad de un diálogo intercultural, capaz de intercambiar o al menos entender las nociones de verificación y coherencia argumentativa, puede explorarse desde un punto de vista ideal, o como en nuestro caso a partir de un estudio pragmático y de caso. Esta segunda opción, cuando exploramos la posibilidad de traducir un término en español, desarrollo sustentable, al tsotsil advertimos que no resulta posible en términos de equivalencia, sin embargo, también podemos descubrir tanto

> obstáculos como posibilidades (Betancourt et al. 2015, 270). …Los conocimientos tsotsiles sobre el *talel*, concebido como desarrollo de una conciencia individual que paulatinamente se vuelve colectiva, muestran la prodigiosa y compleja intersección entre psicología, epistemología y ecología, entre los tsotsiles de Huixtan, Chiapas (Betancourt et al. 2015, 269).

Los pueblos originarios producen conocimientos y construcciones epistémicas a través de sus cosmovisiones, conocimientos, cultura a partir de una experiencia con su territorio, una especie de epistemología ambiental en palabras de Grosfoguel (2019). Por lo que es indispensable la construcción de conocimiento con el otro a través del encuentro, de comprender el sentido nativo y de abrazar la complejidad antroposocial.

Grosfoguel (2019) expone el siguiente ejemplo de epistemología ambiental de los pueblos identificados como esquimales (pueblo mongol disperso en la margen ártica de América del Norte, de Groenlandia y de Asia): estos habitantes del ártico tienen alrededor de 60 palabras para nombrar a la nieve, toda una epistemología de la nieve, que les ha permitido su sobrevivencia, y les alimenta su cosmovision, y sus expresiones culturales.

En Chiapas, México, los pueblos tseltales, han desarrollado sus propias estrategias de conservación de la biodiversidad que contrastan en sus valores, objetivos y métodos, con las estrategias trasnacionales de conservación de la biodiversidad (Betancourt et al. 2015, 278). Por ejemplo, el desplazamiento de comunidades humanas dentro de las zonas núcleo de las áreas naturales protegidas ANP perjudica seriamente las estrategias indígenas de conservación de la naturaleza, es muy importante que los pueblos indígenas tengan acceso a las zonas núcleo de las áreas naturales protegidas para que puedan proseguir sus labores de experimentación entre cultivos silvestres y domesticados (Betancourt et al. 2015, 278).

Tal como lo plantea Betancourt et al. (2015) es indispensable transitar del paradigma de la conservación de la biodiversidad al paradigma de la conservación de la diversidad biocultural. Desde el paradigma de la interculturalidad, el diálogo de saberes, la ecología de saberes, la epistemología ambiental, y la memoria biocultural es insostenible la crítica de esencialismo que producen y reproducen las ciencias sociales a la epistemología indígena.

iv. Filosofias interculturales (FI)

Dentro de la perspectiva intercultural el concepto no es un universal cultural. Y ese es el meollo del asunto: no todas las culturas operan con conceptos (Panikkar 2000). Hay muchas clases de inteligibilidad y aun de ser conscientes de la realidad y de participar activamente en ella. Hay ejemplos de equivalentes homeomórficos a la filosofía occidental que no operan con conceptos. Incluso dentro de la filosofía occidental, existe una actividad filosófica del hombre que opera con símbolos y no con conceptos (Panikkar 2000). La relatividad inherente a la interculturalidad no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco los absolutiza (Panikkar 2000). Los relativiza, esto es, los considera válidos y legítimos en el seno de una determinada cultura y dentro de los parámetros admitidos por aquella (Panikkar 2000).

Las FI permiten una ontología distinta, otra filosofía es la que proponen las FI desde su concepción de amplitud cósmica, se plantean desde los universos, de los mundos tanto culturales como físicos, es decir desde el mundo maya o rarámuri por ejemplo hasta el cosmos, porque estas culturas poseen consciencia e identidad de pertenencía y sensibilidad de integración cósmicas, en sus cosmovisiones (Artaud 1975, 71; Dussel, 2012). Este tipo de pensamiento incluye e interpreta Mundo(s) de los relatos simbólicos y míticos que le dan sentido a la vida (que la ciencia occidental actual no puede dar), y que permiten entonces, filosófica y físicamente que florezca la vida, que se cree y se recree la vida (como totalidad) (Panikkar 2000; Dussel 2012).

La interpretación de la realidad va en compañía y acompasada de un sentir-vivir, se considera lo que se puede reconocer desde diferentes planos, y queda abierta la comprensión desde y hasta infinitas posibilidades. La interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo

(Grosfoguel 2019). Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado (Grosfoguel 2019).

Por lo tanto, para poder desarrollar una ciencia con apellido intercultural, tendríamos que dejar de hablar de etnociencias; etnomatemáticas, etnobotánica, etnozoología, etcétera: y hablaríamos de matemáticas incas, matemáticas mesopotámicas o árabes, matemáticas maya, matemáticas mexicas o mesoamericanas, astronomía maya, filosofía andina, filosofía náhualt. Desarrollando desde la episteme original, la creación y consolidación del conocimiento autónomo y local. En toda la academia, en todas las instancias educativas, en todos los niveles (en todas las estructuras). Practicar una decolonización epistémica más allá de la educación.

La propuesta es para Otras ciencias, así como filosofías intercultural. Las FI "relativizan" la racionalidad científica no sólo en términos de épocas (ligada a la "modernidad"), sino sobre todo en términos culturales (Panikkar 2000; Fornet-Betancourt 2009, 52). Pero además de todo eso, es por la manera en que se desestabiliza la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidental. Tal como lo plantea Walsh (2008, 144) "la manera en que ponen al centro del repensar y refundar, otras lógicas y racionalidades –no unas lógicas y racionalidades más sino lógicas y racionalidades «otras»– que parten de la diferencia y dan un giro total a la monoculturalidad y uninacionalidad fundantes y aún vigentes, a la vez que inician caminos hacen un interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar".

v. Diversidad epistémica: Ecología de saberes y Semiopraxis epistémica amerindia

Ecología de saberes

En las cosmovisiones ancestrales, de acuerdo a Rivera-Cusicanqui (2018, 22) se logra observar sintagmas: unidades mínimas de sentido que provienen de diversos horizontes (precolonial y colonial); actuales, en el aquí y en el ahora de sus vivencias diarias. Por ejemplo, entre otras cuestiones, los pueblos originarios expresan una política de sobrevivencia: Expresiones, que en sociología podemos llamar de micropolítica, reflejada en: economía-moral, recursos anti sistema, forma horizontal de convivencia, comunidades de vida, actos/acciones que permiten salir del sonambulismo consumista, de la competitividad y del individualismo (Rivera-Cusicanqui 2018, 72). De la misma manera el diálogo intercultural permite enraizarnos más en nuestros territorios y comunidades locales en términos de bioregiones, para construir redes de sentido y ecología de saberes como gesto vital (Rivera-Cusicanqui 2018, 73).

Por lo tanto, la ecología de saberes nos lleva a la justicia cognitiva (Rocha-Buelvas 2017), al reconocimiento de esos conocimientos otros, que son estructuras de producción de conocimiento pluriversal con diversidad epistémica, permiten replantear y plantear otros problemas, y otras soluciones. Por ejemplo Grosfoguel (2019) hace alusión a "el problema ecológico de destrucción de la vida" …el autor considera importante el plantearlo desde cómo lo piensan los pensadores críticos del mundo musulmán, cómo lo piensan los Mapuches, cómo lo piensan los pensadores críticos de mundo budista, etcétera… como lo piensan los pensadores críticos en general, como piensan el problema y sus soluciones. De acuerdo a Grosfoguel (2019) hay que desmantelar la narrativa histórica "universal" que justifico/justifica la superioridad del hombre blanco europeo con el resto del mundo. Está narrativa ha permitido la invención de la historia universal, la historia esta saturada de mentiras.

Semiopraxis epistémica

Rivera-Cusicanqui (2018) lo plantea para los pueblos amerindios, pero en general, los pueblos originarios del mundo poseen una concepción epistémica indígena para nombrar su mundo, interpretar sus simbolismos, sus culturas con palabras propias, y ésta está en estado corporal – semiopraxis– práctica vinculada al cuerpo, significados que salen de la acción, no hay palabras ni conceptos en la gramática occidental para nombrar eso, entre otras cosas, los significados indígenas están llenos de aforismos (Rivera-Cusicanqui 2018, 123). Para poder dar cuenta de otras formas de interpretar las realidades de cada pueblo o cultura es necesario y urgente decolonizar las epistemologías (Rivera-Cusicanqui, 2018, 122). Por ejemplo el arte, en la poesía

antigua americana se expresaba tanto en símbolos (ideográfica), como en palabras, sonidos, cantos, danza, representaciones actorales multifacéticas y multi-integrales. En general, se habla de sistemas epistémicos intensamente amigables con una gran variedad de paisajes y ecosistemas (Betancourt et al. 2015).

CONCLUSIONES

Se concluye que es importante retomar la transdisciplina fuerte, y la decolonización desde el paradigma intercultural –hacer decolonial– como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos. Hay una diversidad epistémica en el mundo, parafraseando a los zapatistas hay muchos mundos, y desde cada lengua, cada cultura crea y recrea sus epistemes y cogniciones. Por lo que el conocimiento no puede ser "universal", la ciencia no puede ser hegemónica. La diversidad epistémica mundial solo puede dar una diversidad de conocimientos, y una diversidad de ciencias, la academia y las ciencias en general requieren construirse con todos los saberes. Por eso es importante decolonizar las ciencias sociales, y en particular decolonizar y transdisciplinar desde la transdisciplina fuerte la etnografía.

Es importante, en las ciencias sociales, utilizar la herramienta de transdisciplina desde el enfoque de transdisciplina fuerte (Max-Neff 2016), esto implica un componente ético e intercultural; así como la integración del diálogo de saberes, los saberes tradicionales, y otros conocimientos relacionados con los niveles de realidad social, atendiendo los siguientes elementos: Atemporal/multiescalar, complementariedad, complejidad, sistemas abiertos, integración indisoluble del sujeto y el objeto, lógica intuitiva y emocional, intuición y uso de la epistemología génetica, predominancia del pensamiento relacional constructivista –Constructivismo–.

Utilizar como proceso decolonizador el hacer decolonial. Desde esta perspectiva es importante ser conscientes del proceso de pensamiento, tal como lo plantea Bohm (1997). Atendiendo las recomendaciones de Bohm el diálogo consciente puede ayudarnos a poner en funcionamiento un nuevo tipo de conciencia colectiva. Coincidiendo con las propuestas de Betancourt et al. (2015) es urgente y necesario desarrollar epistemes heterodoxas y críticas que permitan una "deconstrucción crítica de la academia", así como la construcción de "mediaciones institucionales alternativas"

Igualmente, tal como lo plantean Betancourt et al. (2015) es imperioso transitar del paradigma de conservación de la diversidad biológica al de conservación de la diversidad epistémica y/o de la conservación de la diversidad biocultural, ya que la pluralidad de sistemas epistémicos es una premisa para la conservación de la biodiversidad. Al respecto, desde el paradigma de la interculturalidad, el diálogo de saberes, la ecología de saberes, la epistemología ambiental, y la memoria biocultural es insostenible la crítica de esencialismos que producen y reproducen las ciencias sociales occidentales a la cognición y episteme indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ARELLANO, L. J. G., P. A. BETANCOURT, C. O. G. TIHUI Y J. E. M. CRUZ. (2015). "Lo que ya sabemos y lo que todavía no sabemos del SINAP. paradigmas y modelos de gestión sobre las ANP de México". En Del Monologo a la Polifonia. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010). Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT. pp.19-30.

ARROYO, O. A. Y S. S. ALVARADO. (2016). Conocimiento en colabor: Reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. Universitas, XIV (25), pp. 121-148.

ARTAUD, A. (1975). Viaje al país de los tarahumaras. SepSetentas 184. México. Secretaría de Educación Pública.

BATESON, G. (1998). Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires. Lohlé-Lumen.

BETANCOURT, P. A., M. P. BOLOM, A. DÍAZ y P. L. HERNÁNDEZ. (2015). "Epistemología, multiculturalidad y conservación de la biodiversidad. Reflexiones sobre un diálogo entre sistemas epistemológicos". En Del Monologo a la Polifonia. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010). Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT pp. 265-282.

BOHM, D. (1997). Sobre el diálogo. Barcelona, España. Editorial Kairós.

CASTILLO, E. A. (2004). Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural. Estudios de Cultura Otopame, 4(1).

DUSSEL E. (03 de agosto de 2020). Primer Encuentro del Buen Vivir 2012. https://www.youtube.com/watch?v=ieRwuIurppo

ESTERMANN, J. (1998). Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Bolivia. Instituto Superior Eucoménico de Teologia.

FALS-BORDA, O. (1989). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. Colombia. Tercer Mundo Editores.

FEYERABEND, P. (1986). Tratado contra el método. Madrid, España. Editorial Tecnos S. A.

FORNET, B. R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Utopía y praxis latinoamericana, 3(5), 51-54.

FORNET, B. R. (2009). Interculturalidad en proceso de subjetivación. México. Consorcio intercultural-Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

GARCÍA, R. (2006). Sistemas complejos: conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. España. Editorial Gedisa.

GÓMEZ, S. M. (2015). Diversidad epistémica, Axiológica y condiciones de justicia. En Del Monologo a la Polifonia. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010). Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT. pp. 293-307.

GROSFOGUEL, R. (19 de julio 2022). Curso Conocimiento transdisciplinar en América Latina, 2019. https://youtu.be/ 736 BsvjOJ6_PI0

HINKELAMMERT, F., E. DUSSEL, R. GROSFOGUEL y L. GÓMEZ. (07 de septiembre 2021). Conversatorio realizado en el marco del I Simposio "Diálogos anti y descoloniales, 2016. Costa Rica. https://youtu.be/xxb7zHPPruw

KRISHNAMURTI, J. y D. BOHM. (1996). Más allá del tiempo. Buenos Aires, Argentina. Editorial kier S.A.

LÓPEZ, N. F. (2002). El análisis de contenido como método de investigación. XXI. Revista de educación, 4, 167-180. Universidad de Huelva: Servicio de Publicaciones.

MATO, D. (2008). No hay saber" universal", la colaboración intercultural es imprescindible. Alteridades, 18(35): 101-116 pp.

MAX-NEEF, M. (2016). "Los cimientos de la transdisciplinariedad". En Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo. Editores: Freddy Delgado y Stephan Rist. AGRUCO-UMSS-CDE. pp192-213.

ORTIZ O. A., y M. I. L. ARIAS. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. Hallazgos, 16 (31), 147-166.

OVIEDO, F. A. (2014). Buen Vivir vs Sumak Kawsay (Tercera Edición). Buenos Aires: CICCUS.

PANIKKAR, R. (19 de enero 2022). Religión, filosofía y cultura, 2000. https://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#s6

PANOTTO, N. (2020). "Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica". En Pensar distinto, pensar de (s) colonial. Compilador José Romero Lossaco. Fundación Editorial El perro y la rana. pp 45-82.

POVEDANO, A., M. MUÑIZ, P. CUESTA y G. MUSITU. (2015). Educación para la igualdad de género. Un modelo de evaluación. Madrid: Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, Fad. DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3654344

RIVERA-CUSICANQUI, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

ROCHA-BUELVAS, ANDERSON. 2017. Pueblos indígenas y salud colectiva: hacia una ecología de saberes. Physis: Revista de Saúde Coletiva [online]. (27) 04. https://doi.org/10.1590/S0103-73312017000400015

TOLEDO, V. M., N. BARRERA-BASSOLS y E. BOEGE. (2019). ¿Qué es la diversidad biocultural? México: Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM. Ángel Vallarta| Gran pez.

TUBINO, F. (2015). Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. Lima: PUCP.

VALLES, M. (2003). Técnicas cualitativas en investigación. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis Sociología.

VON BERTALANFFY, L. (1986). Teoría general de los sistemas. México. Fondo de Cultura Económica.

WALSH, CATHERINE. 2008. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Tabula rasa, (9), 131-152.

BIODATA

Magdalena LAGUNAS-VÁZQUES, investigadora por MéxicoConacyt asignada a la Universidad Intercultural de Chiapas UNICH. Doctora en Ciencias Marinas con especialidad en Manejo sustentable por la UABCS., Líneas de investigación: Género e igualdad humana, patrimonio biocultural, sostenibilidad e interculturalidad.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864409
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



El *oikos* en la red de redes

The Oikos in the netwok of networks

Eulalia GARCÍA-MARÍN
https://orcid.org/0000-0003-2246-3789
mgarcia@americana.edu.co
Corporación Universitaria Americana, Medellín, Colombia

Luis Fernando GARCÉS-GIRALDO
https://orcid.org/0000-0003-3286-8704
lgarces@americana.edu.co
Corporación Universitaria Americana, Medellín, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864409

RESUMEN

La idea central en este texto consiste en identificar la importancia del concepto hogar en la vida de los seres humanos, para ello se plantean dos referentes: el *oikos* como lugar y el *oikos* como nicho afectivo para mostrar las transformaciones que ha tenido este concepto con la presencia de lo virtual como uno de los aspectos más determinantes hoy a la hora de interpretar unas nuevas condiciones de habitar el mundo en la virtualidad como una estética de la existencia. El enfoque metodológico es cualitativo ya que el objeto de estudio es un aspecto del ser humano que no es tangible ni medible, sino reflexivo e interpretable. La presente investigación se desarrolló a partir del método hermenéutico, basado en la comprensión e interpretación de textos que exige aplicar el texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él, para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una “aplicación” y Ricoeur de una “aproximación”, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto.

Palabras clave: *oikos*, virtualidad, red, pulgarcita.

ABSTRACT

The central idea in this text consists of identifying the importance of the home concept in the life of human beings, proposing two references: the oikos as a place and the oikos as an affective niche, showing the transformations that this concept has had with the presence of the virtuality, as one of the most determining aspects today, when interpreting new conditions of inhabiting the world today in virtuality, as an aesthetic of existence. The methodological approach is qualitative since the object of study is an aspect of the human being that is neither tangible nor measurable, but rather reflective and interpretable. The present investigation was developed from the hermeneutical method, based on the understanding and interpretation of texts, where it is very important to “apply the text to our context. Hence, the interpretive act includes putting ourselves in front of the text, exposing ourselves to it, so that it speaks to us, tells us something (for our lives). That is why Gadamer spoke of an “application”, and Ricoeur of an “approximation”, as necessary as distancing, with respect to the text.

Keywords: oikos, virtuality, net, Thumbelina.

Recibido: 10-12-2023 ● Aceptado: 25-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

El concepto del *oikos* nos ha resultado siempre inquietante y esa inquietud ha permeado, inevitablemente nuestra tarea investigativa, sobre todo por lo fundamental que resulta la idea del *oikos* en términos de la significación que para el ser humano tiene sentirse amado y poder compartir con sus seres más queridos, tanto las alegrías, como las tristezas. Ello lo evidenciamos en la práctica cotidiana, por ejemplo, cuando vivimos logros y abatimientos, con aquellos que son lo más importante de la existencia colectiva.

Contando con este presupuesto nos preguntamos: ¿Qué significa la indagación —para nosotros y nuestra vida— de este hecho singular de la *vivencia del hogar*, del *oikos*? ¿Qué relevancia y representación tiene para quienes nos acompañan y para el futuro que habremos de vivir juntos? Otro motivo, además del anterior, que suscita este interrogante es el interés en profundizar y meditar sobre expresiones como "estoy en casa", "voy a casa", "regreso a casa", tan comunes en la vida cotidiana y que, justamente por ello, resultan tan familiare*s*.

La inquietud por el *oikos* se ha acrecentado al reflexionar sobre los múltiples significados del concepto de ecología, pensamos por ejemplo en su acepción que alude a morada, como el lugar que se habita y ello nos lleva a la pregunta ¿Qué significa la palabra hogar? Y su respuesta: refugio, amor, seguridad, protección, encuentro familiar, amplía nuestro interés por el campo de posibilidades que abre para la reflexión filosófica del concepto de *oikos* hoy en la virtualidad, como una estética de la existencia.

OIKOS COMO MORADA

Quisiéramos, para empezar, aproximarnos a la raíz griega del concepto *oikos, que en su origen oixoç ou* significa: casa, vivienda, habitación, cuarto, sala, comedor, templo, jaula, nido, residencia, bienes, propiedad, hacienda, fortuna, familia, linaje, servidumbre, criados, patria (Mosse: 2001, p. 420). Así, para los griegos el *oikos*, el hogar, lo es todo pues el concepto comprende el lugar que se habita, las posesiones con que se cuenta, las relaciones que se tejen con los familiares (*oikeioi*) y con los amigos (*philoi*). Esto es, todo aquello que nos es profundamente cercano a la existencia. El *oikos,* el hogar, envuelve la vitalidad de nuestro vivir, lo que realmente nos importa, tanto es así, que las emociones nos desbordan cuando perdemos el lugar, el amigo, el familiar, al igual que nos desbordan cuando amamos, con todas las fuerzas de nuestro ser.

Otro acicate en esta búsqueda por el sentido del *oikos* fue el encuentro, en nuestro trasegar por la filosofía, con la obra del pensador francés Michel Serres. Este pensador desarrolla el concepto de *oikos* y lo entiende como: "hogar, vida privada, rincón secreto (Serres: 1995, p. 64); el de *oikia* (casa planetaria) y entre ambos hay un desplazamiento constante, dicho movimiento es posible gracias a un concepto clave como es el de *horla* (Serres: 1995, p. 63) cuya raíz inicial significa "El ahí", la puerta que se cierra para entrar en lo íntimo, inmediato, interior representado en *"lá"* y la puerta que se abre para salir, es decir, estar "fuera de ahí" o "fuera de" (Serres: 1995, pp. 63-66). En este movimiento en el que nos desplazamos constantemente, entrecruzamos lo íntimo con lo público, pasando de lo local a lo global. Y en este movimiento de oscilar entre lo cercano y lo lejano el *oikos* y la *oikia* que se entrelazan, y parece que se confunden, se tornan difusos los límites entre lo particular y lo general porque en algunos momentos de nuestra cotidianidad, estos movimientos se fusionan.

Ampliando esta idea del desplazamiento que se da entre el dentro y el afuera, nos plantea Thébert en la articulación del espacio de la calle y el de la casa en la antigüedad que "en todos los casos, existe una entrada principal, y es precisamente en este punto donde se efectúa, simbólica y concretamente, el tránsito entre el dentro y el fuera… la puerta preserva la propiedad" (Thébert: 1987, p. 343). La puerta es la que protege, resguarda lo que está dentro, es la posibilidad de ingresar a lo que está oculto, custodiado y al mismo tiempo es también la posibilidad de no poder acceder al interior de la casa, de permanecer en el exterior. Porque "el recinto se halla cargado de significaciones (…) señales de identidad" (Thébert: 1987, p. 360), lo más banal, se torna revelador.

Esa dicotomía entre "*in privato, ex privato*: dentro o fuera de casa" (Arlés y Duby: 1987, p. 20) es una constante en este mundo antiguo, se diferencia incluso entre los extraños y familiares, los primeros no tienen ningún vínculo mediado por el afecto con el señor de la casa, los segundos poseen vínculos de sangre. Es tan importante lo privado que "la palabra *privatus* acaba así por designar lo que se encuentra retirado" (Arlés y Duby: 1987, p. 21), la vida en familia es algo muy significativo, porque es el territorio existencial ya que "implica universos sensibles, cognitivos, afectivos, estéticos, etc. – y esto, en áreas y por períodos de tiempo bien delimitados" (Guattari: 2000, pp. 3, 4). Además, "la vida privada es por tanto vida de familia (…) fundada sobre la confianza mutua" (Arlés y Duby: 1987, p. 23). Es esa morada simbólica en la que se deposita (…) se confía, encomienda su persona mediante un lazo afectivo (…) amistad" (Arlés y Duby: 1987, p. 23) se crea una alianza íntima que transciende los lugares y el tiempo, es el lugar "invisible" del resguardo, del amor, al cual se puede acudir, volver, porque "la familia constituye el corazón de lo privado (…) la casa, el hogar, su privacidad, lo más indispensable y lo más cálido" (Arlés y Duby: 1987, p. 164). Es en ese territorio existencial, en donde "se forma la inteligencia, sensibilidad, la educación del cuerpo y del espíritu" (Ronciére: 1987, p. 281).

En este sentido, el contraste entre el espacio privado y el espacio público, en el "*oikos* se refiere al grupo actuante y residente, se define también en conjunto por un espacio a la vez que por un grupo, y por sus relaciones (…) su núcleo se compone de parientes, pero engloba a su vez "familiares" (*oikeioi*), servidores, esclavos o no (*oiketai)*, y "amigos" (*philoi*)" (Platagean,1987, p. 573) en palabras del pensador Sofsky "la frontera de lo privado es, en primer término, la frontera de los sentidos" (Sofsky: 2009, p. 41) es decir, el *oikos es* "lo que existe de más privado en el individuo, los sentimientos y motivaciones más profundas de la persona, que permanecen impenetrables para el grupo, *los pensamientos del corazón*" (Thébert: 1987, p. 248*) "Privus,* por su parte, designa (…) lo que es singular y lo que es personal" (Arlés y Duby: 1987, p. 20). Por eso, en este movimiento entre lo privado y lo público:

El diseño de la casa es tan importante porque se prepara un lugar especial, que puede ser el vestíbulo y quien llega a él, es considerado un visitante, dicho sitio está previamente determinado, es el espacio de transición en donde no se está autorizado a penetrar más allá, delimitado para permanecer en él, de cierta manera "observado", y desde el cual, el acceso a los otros espacios de la casa está restringido, porque es un convidado. Pues lo "privado ajeno," es el espacio en el que se llevan a cabo otros gestos distintos de los que se proponen a la mirada del exterior (Regnier: 1987, p. 330).

En este sentido, los extraños, son huéspedes, a los cuales se les brinda, porque "la hospitalidad requiere con mucha frecuencia que se ofrezca a los huéspedes un asiento, un lugar al fuego, a la mesa" (Ronciére: 1987, p. 286) porque los invitados se reciben en lugares adaptados para manifestar la hospitalidad y resguardar la intimidad de la casa y de quienes habitan en ella.

Como nos dice la filósofa húngara Heller "el 'hogar' parece una de las pocas constantes de la condición humana" (1996, p. 125) es el lugar de nuestros sueños, el referente que nos convoca y evoca, es el lugar amado que nos recuerda con quienes queremos compartir, en donde añoramos estar. Es el "lugar" que cuando desaparece por las guerras, las diferentes manifestaciones de violencia, los desastres naturales, en fin tantos hechos que se repiten y nuevos hechos que aparecen; lo llevamos con nosotros en nuestros recuerdos, en nuestro corazón y representamos con distintos símbolos que nos lo recuerdan y que cuando no podemos manifestarlo de manera material, acudimos a nuestra imaginación y lo recreamos de múltiples maneras a través del recuerdo, como una muralla interior que nos fortalece y protege de la desesperanza, del vacío, de la no existencia y nos ayuda a seguir adelante.

Es decir, a la pregunta ¿Dónde está nuestro hogar? Podemos responder que, como sitio, este se encuentra en el lugar que amamos, en el lugar que habitamos, en el lugar que añoramos en nuestros recuerdos de lo más querido, en los referentes, lo llevamos con nosotros a donde vamos, a los sitios por donde pasamos. Como nicho afectivo, lo extendemos a las relaciones que tejemos, a los vínculos que creamos con los otros, al lugar donde se encuentran los seres amados.

Es el símbolo de nuestra existencia, no podemos vivir sin él, lo adaptamos y nos adaptamos, lo construimos en lugares inhóspitos y adversos, como nos relata Birenbaum: "evitamos la luz, los espacios abiertos, las casas- nuestros aliados eran los rincones inaccesibles, la oscuridad, los desvanes apestosos, los sótanos profundos y húmedos" (2015, p. 37) a propósito de la pérdida sistemática del hogar como lugar y como relación con los otros, que vivieron muchos judíos en Varsovia, antes de llegar al gueto judío y antes de ser enviados al campo de concentración en Auschwitz, ese hogar como símbolo de refugio, seguridad ha sido destruido, "todo lo que habíamos amado en otros tiempos, en nuestra ciudad natal, lo dejamos atrás. Y la mayoría de nosotros para siempre" (Birenbaum: 2015, p. 98) el ser humano despojado de todo y a pesar de ello, se idea la manera de construir esa morada, lo que confirmamos en la siguiente cita: "el agua estaba turbia, muchas veces apestaba y estaba sucia, pero ¿quién se fijaba en eso? ¡Era inestimable!" (Birenbaum: 2015, p. 103).

En la medida en que la cultura cambia y el mundo geográfico se va ampliando, el hombre modifica su hogar en cuanto al lugar y a las relaciones que construye, las cuales se tornan más complejas en la medida en que aparecen nuevas circunstancias, las costumbres cambian y se transmiten por la tradición oral, "la naturaleza de lo privado es específica de cada sociedad; es el producto de las relaciones sociales" (Thébert: 1987, p. 310). Por ejemplo la casa, el refugio, el lugar de lo privado donde no se trabajaba, se convierte en el espacio al cual ingresan los diferentes objetos, dispositivos, productos que representan el mundo de lo público, y en este sentido lo privado y lo íntimo comienza a transformarse, debido a "cambios estructurales en la vida cotidiana estimulados por las innovaciones tecnológicas propiciadas por la producción masiva" (Sassatelli: 2012, p. 73) en donde "el espacio interior está todo ocupado por incentivos exteriores" (Sofsky: 2009, p. 165).

Ese espacio que marcamos, donde ponemos nuestro sello personal, que consideramos privado, donde solo dejamos entrar a quienes amamos y nos interesan, comienza a ser penetrado de múltiples maneras, por ejemplo: con las videocámaras, el acceso a los datos, los satélites, los drones, el uso de los distintos dispositivos. Ya la puerta no es la que marca el dentro y el afuera, porque el umbral se ha cruzado de otras maneras, aparentemente invisibles, porque "la casa incólume con techo, paredes, ventanas y puertas está perforada, por cables materiales e inmateriales" (Han: 2014a, p. 85). Aparece la cultura de la vigilancia, en palabras del sociólogo alemán "solo cuando el cerrojo se deslizó sobre el pasador de la puerta de su casa se sintió a salvo de vigilancia (…) no había estado ni un solo minuto a solas consigo mismo" (Sofsky: 2009, p. 17) sin embargo, también "la casa es un lugar controlado" (Han: 2014, p. 88). Aun así, "la figura humana, está circuida de un espacio personal, de una esfera invisible" (Sofsky: 2009, pp. 66-67) porque "detrás de las paredes se encuentra el refugio de la familia, la amistad, el tiempo libre" (Sofsky: 2009, p. 41).

En este contexto de cambios, que parecen difusos, nos preguntamos una y otra vez ¿Cómo construir el hogar cuando aparecen nuevas realidades, *noticias falsas*, historias artificiales, falsos perfiles? ¿A qué aferrarse hoy, cuando las raíces con la Tierra han sido cortadas, al igual que los lazos con los semejantes? Porque al trabajar con algoritmos se cuenta y la memoria, aquello narrado, que custodia, salvaguarda y alberga algo tan preciado como el *oiko*s, la morada se transforma ya que "el hombre digital maneja los dedos en el sentido de que constantemente está numerando y calculando (…) la época digital totaliza lo aditivo, el numerar y lo numerable. Incluso los afectos se cuentan en forma de *like*s (…) hoy todo se hace numerable para poder traducirlo al lenguaje del rendimiento y la eficiencia" (Han: 2020a, p. 75). Parece que nos alejamos de la sensibilidad ante lo que nos rodea, porque "la digitalización elimina la propia realidad. O la realidad se *des-realiza* y acaba reducida a una ventana dentro de lo digital" (Han: 2020a, p. 145).

OIKOS EN LA RED DE REDES[1]

Consideramos que es importante para la reflexión filosófica volver del contexto real al pensamiento y volcar el pensamiento al contexto real con el fin de cavilar sobre la manera de construir el hogar en este mundo cambiante, veloz, en el cual se dan múltiples metamorfosis, y así proponer reflexiones que nos permitan advertir caminos, los cuales nos ayuden a preguntarnos y respondernos: ¿Cómo construir el *oikos* en la "red de redes"[2]? Teniendo en cuenta las transformaciones que éste, ha tenido en la virtualidad, aunque para algunos autores "La virtualidad ha existido siempre, se actualiza en hechos o en sucesos, herramientas, objetos, formas de comunicación, esquemas de relación como también maneras de hacer las cosas" (Noguera *et al.*: 2004, p. 3) nos proponemos pensar en los cambios de este referente simbólico, el hogar. "Entre estas trasformaciones una de las más importantes se refiere, precisamente, a nuestras casas y a nuestros desplazamientos: la forma de habitar nuestros hábitats se va haciendo más virtuales que reales. ¿Podemos morar en estas virtualidades?" (Serres: 1995, p. 12).

De qué manera, nos llevan estas modificaciones a nuevas condiciones de habitar el mundo, y de tejer el hogar que se construye, como la urdimbre de constantes hilos que conforman la tela en que vivimos nuestra vida, porque mínimo requerimos "un hábitat minúsculo, la porción más pequeña, un atributo casi nulo, la atribución más irrisoria: lo que se conserva cuando se está desposeído" (Serres: 1995, p. 51) y ¿cómo conservar ese objeto mínimo de la presencialidad? "La propiedad residual" (Serres: 1995) que nos acompaña y nos define cuando "navegamos" en el ciberespacio aparentemente: anónimos, sin identidad y sin tiempo.

En este mismo sentido, podemos preguntarnos ¿Cómo zurcir este tejido hoy? En el mundo virtual al cambiar el refugio, que es parte vital del habitar el territorio y residir en algo que nos envuelva y que nos hace sentir protegidos, porque aún en las condiciones más frágiles de nuestra humanidad queremos conservar algo que nos represente el concepto de hogar. Entonces, cuando "mil mensajeros brotan y confluyen, por estos diversos caminos en los que redes de redes, circuitos miniaturizados y satélites gigantes, conectan los lugares interceptados como una rotonda" (Serres: 1995, p. 122) ¿Cómo nos llevan dichas alteraciones a nuevas condiciones de habitar el mundo y construir el hogar?

En el espacio virtual al cambiar el refugio, se requiere un forjar constante, que haga habitable el *oikopoiós,* el cual consiste en ese espacio de la morada, como relaciones tejidas en el día a día, y del espacio como lugar que acoge, porque "las direcciones cambian así como los puntos de orientación" (Serres: 1995, p. 72) "Salimos (…) de la era en la que todo debía concentrarse (…) con el móvil en la mano, ya puedes encontrar el vehículo particular que propone llevarte a dónde quieres ir" (Serres: 2015, p. 196) y podemos preguntarnos ¿de dónde venimos? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Por dónde pasaremos? Y ¿dónde nos encontraremos en un momento dado? ¿En el enjambre, entre cavernas? No sabemos, porque en las búsquedas que realizamos en la virtualidad, entramos a múltiples laberintos "una serie de nudos y vínculos que la tecnología nos ofrece, como un intrincado lugar de fácil acceso del que es muy difícil salir porque cada ventana, cada clic, cada nueva búsqueda nos atrapa como telarañas invisibles que nos llevan por autopistas de información desconocidas, impecables, al estilo del cuento de Jorge Luis Borges *El jardín de los senderos que se bifurcan* y que podríamos asociar a la dimensión digital, en la medida en "que le permite a quien ingresa en él, la posibilidad de visitar, transitar, e interactuar en distintos espacios, sin la necesidad de ubicarse físicamente en ellos" (Definiciona: 2020) ya que "la comunicación digital deshace en general las distancias" (Han: 2014b, p. 14) desaparecen las distancias, por lo tanto lo público y lo privado se fusionan, lo cual modifica de manera drástica el concepto de hogar como lugar y como nicho afectivo, por ejemplo: "el deseo de tener un espacio propio es una inspiración relativamente universal que, además, transciende las civilizaciones y los tiempos" (Perrot: 2011, p. 72) ¿En dónde está ese espacio propio en el mundo virtual?, cuando ya no es necesario que cada "actividad requiera de un espacio particular y de una intimidad

[1] Expresión tomada de *Atlas* de Serres.
[2] Confróntese a Michel Serres en el texto *Atlas* (1995).

específica" (Perrot: 2011), "estas mil formas de compartir dispersas rompen de nuevo con el esquema uno-varios, deshacen toda concentración" (Serres: 2015, p. 196).

Hay una dispersión, aunque los datos se concentren en una plataforma, para ser consultados a cada instante, en la medida en que "el enjambre digital no es ninguna masa porque es inherente a ninguna alma, a ningún espíritu" (Han: 2014, p. 26) como nos plantea el pensador coreano "el enjambre digital consta de individuos aislados" (Han: 2014, p. 26) los cuales se unen momentáneamente, por intereses diversos, en la mayoría de los casos pasajeros, nada es consistente, todo se diluye, pues:

El orden digital desplaza todos los parámetros del ser. «Propiedad», «vecindad», «clan», «estirpe» y «estamento» se encuadran todos ellos en el orden terreno, en el orden de la tierra. La interconexión digital disuelve el clan, la estirpe y la vecindad. La economía del compartir o del *sharing* hace que también la «propiedad» se vuelve superflua, reemplazándola por el acceso (Han: 2015, pp. 57-58).

Estos desplazamientos se dan, porque "los enjambres digitales son volátiles se disuelven" (Han: 2014c, p. 29) los encuentros son fugaces, dispersos, inestables y efímeros. "Aparece la sociedad red (…). Se crean nuevas imágenes y hábitos culturales a gran velocidad" (Castells: 2009, p. 465) "por la eficiencia y comodidad de la comunicación digital evitamos cada vez más el contacto con las personas reales, es más, con lo real en general" (Han: 2014c, p. 42). "El medio digital carece de edad, destino y muerte. En él se ha congelado el tiempo mismo" (Han: 2014a, p. 52) porque llevamos a cuestas el espacio virtual que abrimos en cualquier parte, en cualquier momento, perpetuando el instante presente.

Lo que deriva en nuevas prácticas, las cuales "transforman todo lugar en un puesto de trabajo y todo tiempo en un tiempo de trabajo" (Han: 2014c, p. 59) y en algunas ocasiones el laborar se transforma en un nicho afectivo y la posibilidad de "viajar" en el ciberespacio, ya que "el portátil remodela el espacio, acelera el tiempo, facilita los accesos, acerca a los corresponsales" (Serres: 2015, p. 105) puede llevarnos a muchas conexiones en tanto "las nuevas tecnologías facilitan tales travesías, conectando dominios múltiples y parámetros novedosos por lo tanto síntesis nuevas e inesperadas" (Serres: 2015, p. 108).

Es decir, en la red de redes, también se teje, porque aparecen senderos, desvíos, cruces, intersecciones, variantes, las cuales recorremos de una u otra manera, cuando exploramos y empezamos a cambiar "lo real por lo virtual" (Serres: 2015, p. 135) nos pregunta este pensador francés: "¿Vivimos ordinariamente en este hábitat doble? No me cabe duda" (Serres: 2015, p. 141) y esto repercute al "cambiar nuestras conductas, nuestras producciones, nuestras instituciones, finalmente nuestro pensamiento (…) lo cual requiere formas nuevas de enseñar, aprender, pensar" (Serres: 2015, p. 136).

Así mismo, requerimos nuevas maneras de habitar la morada, de construir el *oikos*, porque donde quiera que nos hallemos "en el hogar dejamos pasar, entrar lo virtual" (Serres: 2015, p. 143) y de nuevo el doble movimiento de "entre" en el mundo virtual, permite la oscilación del dentro al fuera y de este al dentro —privado-público; interior-exterior— en el mundo virtual, continuamos el vaivén, porque "el espacio- tiempo se convierten en el mundo mismo (…) y vamos constantemente de la real a lo virtual y de lo virtual a lo real" (Serres: 2015, pp. 138-139), por su parte, nos plantea el pensador coreano "cada clic que hago queda almacenado. Cada paso que doy puede rastrearse hacia atrás. En todas partes dejamos huellas digitales. Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red" (Han: 2014a, p. 100).

Es evidente que hay una vigilancia constante de lo que se realiza en la red de redes, somos perfilados, estudiados y sondeados todo el tiempo, en la medida en que con cada clic realizado, entregamos información que permite a los otros conocer nuestras preferencias, inquietudes, búsquedas, rastreos y por lo tanto sugerir, mostrar, atender nuestros requerimientos. Sin embargo, en este sentido, ampliando el tema de lo que se muestra, a las "cámaras web", Sofsky nos recuerda que: "el propietario del refugio sigue siendo muy dueño de encender o apagar su cámara o de iluminar como le plazca cada rincón del refugio expuesto a la mirada de todos. Es única y exclusivamente él quien decide cómo se muestra al público" (2009, p. 109). En este orden de ideas, la protección de "lo privado no se comparte con los demás ni les es accesible" (Sofsky: 2009, p. 26).

Sin embargo, surge la *sociedad expuesta*. "La humanidad construye el universo construyéndose por él" (Serres: 1995, p. 123) ¿Dónde estar? En ninguna parte (Serres: 1995, p. 123) porque "las redes sociales se muestran como un espacio de lo privado" (Han: 2014a, p. 14) en donde "el viento digital de la comunicación e información lo penetra todo y lo hace todo transparente" (Han: 2014a, p. 86) y pareciera que el dentro y el fuera se convierten en lo mismo, al revelar todo en la red, en la medida en que esta se convierte en un espacio de intimidad, pues en ella "se exponen, venden y consumen intimidades" (Han: 2014a, p. 68), paradójicamente, al mismo tiempo se torna en un espacio público, en el cual se expone todo de sí: entrevistas, saludos, viajes, familia, en general cada aspecto vivido, la "sociedad de la revelación" hace su aparición, para contar, mostrar y publicar, aquello que antes se ocultaba a los extraños, dando paso al "consumo de las emociones" (Han: 2020b) lo que ocasiona una pérdida del hogar, debido a que hay que estar actualizando el contenido de las emociones, de las experiencias, en aras de la rentabilidad, lo que genera una presión, al tener que "superar" cada aspecto publicado, es decir, hay que estar vigente, porque la competencia es constante consigo mismo y con quienes están publicando, lo que deriva en la construcción de una estética del hogar diferente, puesto que el nicho afectivo cambia porque "la intimidad está ligada al arte de contar la vida" (Pardo: 1996, p. 29) entendida como lo relatado y lo que se cuenta en la virtualidad es la cantidad de seguidores o detractores frente a los contenidos publicados.

EL OIKOS HOY

Nos volcamos fuera, al espacio abierto y el *oiko*s cambia, se mueve, nos acercamos a los otros, nos alejamos, este movimiento de cerrar-abrir influye, aparece "la sociedad red", "se crean nuevas imágenes y hábitos culturales a gran velocidad" (Castells: 2009, p. 465). "La humanidad construye el universo construyéndose por él" (Serres, 1995, p. 123). "¿Dónde estar? en ninguna parte" (Serres: 1995, p. 123), de nuevo las cuatro preguntas del habitar, cuatro movimientos en los que construimos nuestro *oikos* como una experiencia personal hoy: ¿dónde estamos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿por dónde pasamos?[3]. En este contexto global-virtual, en el que habitamos, cuando vamos de lo próximo a lo distante, en el cual pasamos de aquí a allá, "en medio de dos cosas (…) significa de nuevo: transporte, travesía, traducción, acción de transitar" (Serres: 2015, p. 154) y nos preguntamos: ¿Cuál es el sentido del *oikos* hoy? ¿Cuáles son las condiciones en las que se vive este este concepto actualmente?

Para responder a estos interrogantes, se hace necesario considerar que oscilamos del microcosmos al macrocosmos en un vaivén constante en el que pareciera que a ratos vivimos en el lugar que se ha reducido por la presencia de lo satelital, además de las comunicaciones en tiempo real, que a la vez por esto mismo creemos que se ha ampliado el espacio en el que vivimos y si, "antaño y ayer vivíamos concentrados ahora existimos distribuidos, como flujo entre flujos" (Serres: 2015, p. 215). En este sentido, la generación *Pulgarcita* ¿cómo habita el *oikos* hoy? moran en lo virtual, en un espacio sin fronteras, que parece infinito, en el cual se encuentra el acceso a todo conocimiento, detallado, general o específico, a un clic de pedirlo todo y hallarlo todo, universo para comunicarnos, distraernos, relacionarnos, lugar en el cual también podemos ser asediados, aparentemente amados, perseguidos, exaltados o destruidos. El conocimiento se lleva consigo en un dispositivo electrónico que abre la puerta al acercar el mundo real, por medio de lo irreal, en un instante y a gran velocidad. "He aquí que ahora lo tenemos todo el rato encima, sin que tengamos que movernos" (Serres: 2014, p. 67). Según Echeverría, vivimos "con tres grandes cavernas: la naturaleza, la ciudad, e Internet: cada una de ellas incluye múltiples subcavernas" (2013, p. 21), espacios que son recorridos constantemente por los humanos, que de alguna manera nos recuerdan las distintas estructuras que el ser humano ha creado para protegerse del clima, de los extraños, de los animales. "los mundos virtuales TIC (…) se superponen a los mundos previamente existentes, sin sustituirlos, ni eliminarlos, aunque transformando los modos de vida (…) y en la medida en que trasforman las relaciones humanas…producen nuevas

[3] Ver el texto *Figuras del pensamiento* de Michel Serres (2015).

modalidades de realidad social y también nuevas cavernas (Echeverría: 2013, pp. 72-73) las cuales exploramos, pasando por múltiples y variadas grutas, creando, reinventando.

En estas reinvenciones "la era tecnocientífica, ha generado una nueva variedad de cuevas y cavernas, que son electrónicas, digitales, informáticas y telemáticas" (Echeverría: 2013, p. 187) que modifican nuestros sentidos, el lenguaje, la voz, nuestra identidad y que pueden permitirnos el acceso a "personas artificiales (…) telepersonas o tecnopersonas cuidadosamente construidos por los ingenieros y artistas del diseño digital y mediático" (Echeverría: 2013, p. 20) este es el mundo que habita la generación *Pulgarcita*, los nativos digitales, los *Centennials*, los seres humanos hoy, en el que "cada uno es emisor y receptor, consumidor y productor a la vez" (Han: 2014b, p. 16) toda vez que se presenta el blog, el Twitter, el Facebook (Han: 2014b, p. 34). "Todo el mundo se autoproduce, se *da tono* para llamar más la atención" (Han: 2020b, p. 25) lo que hace muy difícil el desconectarse de la red, se genera una búsqueda constante e insaciable, la cual, en algunas ocasiones produce insatisfacción, lo que conlleva a que "el mercado global es un no-lugar. Incluso la interconexión digital elimina el lugar. La red es igualmente un no-lugar. Por eso es imposible habitarla. Navegamos en la red" (Han: 2020b, p. 43) porque "la calle (…) se introdujo a la casa" (Pardo: 1996, p. 242) porque penetró por los dispositivos, el exterior se tornó interior, alojándose de manera permanente a través las conexiones inalámbricas.

Parece que "estamos atareados convirtiendo nuestras experiencias en datos [y la nueva consigna dice] si experimentas algo, regístralo. Si registras algo, súbelo. Si subes algo, compártelo" (Harari: 2016, p. 420), estamos todo el tiempo recibiendo datos, procesando datos, los cuales aumentamos y entregamos, nos convertimos en canalizadores de información, con lo cual nutrimos la red, la ampliamos.

Y es en este panorama en el que los conceptos nos permiten profundizar la propuesta de una construcción del concepto de morar en la red de redes, como una estética de la existencia, en donde se pregunta Michel Serres ¿qué significa pensar? "inventar: atrapar lo escaso, descubrir lo secreto que tiene una suerte inmensa, e infrecuente y contingente de existir o de nacer mañana" (Serres: 2015, p. 24) es también, según él "acto de salida, extracción" (2015, p. 59) al mismo tiempo es "inventar, hacer emerger" (1995, p. 64). Inventar una nueva sensibilidad para morar en los espacios ya sean reales o virtuales, con los otros y con nosotros.

En esta trama, nos preguntamos: ¿Cómo habitar y establecer lazos hoy? ¿Cómo construir un concepto de hogar hoy? ¿Cómo propiciar esa construcción del hogar a la manera de una percepción de la existencia en las condiciones presentes? ¿Qué aspectos de resignificación estamos construyendo? cuando "las pulgarcitas (…) equipadas con auriculares, portátiles y ordenadores habitan otro espacio nuevo" (Serres: 2015, pp. 203-204) en cual interactúan constantemente "mediante una multitud que convive" (Serres: 2015, p. 203) en donde se conecta y desconecta, en donde atrapa y suelta: información, emociones, relaciones, porque allí encuentra las maneras para sumergirse. "Pulgarcita busca y encuentra el saber en su máquina (…). Desde hace un tiempo vivimos en la civilización del acceso" (Serres: 2014, p. 114) en la cual "la retina digital transforma el mundo en una pantalla de imagen y control" (Han, 2015, p. 35), lo cual hace que la tierra desaparezca por completo. Recubrimos la tierra con nuestra propia retina, y al hacer eso nos volvemos ciegos para lo distinto" (Han: 2020a, p. 30). "La tierra es reducida al tamaño de una pantalla de ordenador" (Han: 2020a, p. 34) en el que "todo se vuelve *comparable*, y por tanto, *igualable* (Han: 2020a, p. 30) el *oikos* como elaboración íntima ha cambiado, porque nosotros hemos cambiado, nuestro mundo ha cambiado, entramos y salimos de múltiples cavernas, constantemente, en las cuales no predomina lo diferente, sino lo homogéneo.

Por lo anterior, la construcción de los nichos afectivos se modifica y cambia la relación con los amigos, los vecinos, el territorio, incluso porque desaparece la interioridad, el misterio, se revela, al exponer todo lo que hacemos, al comentar lo sucedido, al grabar lo acontecido, se exhibe, se publica para garantizar gran cantidad de seguidores. Pero además el mundo de la red de redes puede ser un espacio en el cual el *oikos* como lugar y como nicho afectivo no existan, cuando el otro se oculta de diversas maneras en avatares, en falsos perfiles, o cuando todo lo que nos cuentan nunca existió como en el caso del experimento realizado

por Zilla Van den Born, estudiante Holandesa quien durante cinco semanas publicó información que narraba su periplo por el Lejano Oriente, pero realmente, ella no viajó, y desde un apartamento en la ciudad de Ámsterdam, demuestra lo manipulable que puede ser la información en la red de redes, en sus palabras: "hice esto para demostrarle a la gente que filtramos y manipulamos lo que publicamos en las redes sociales; creamos un mundo irreal y virtual en línea, mi objetivo era demostrar cuán común y fácil es para las personas distorsionar la realidad" (Portal TIC: 2014).

El experimento nos muestra que la realidad se recrea, según los intereses de quienes publiquen el contenido. Nos dice Zilla: "deberíamos tener más cuidado en lo que creemos y preguntamos ¿Por qué se hace una foto, cómo y por quién y con qué intención se hizo? Falsas realidades que entretiene a exploradores inexpertos, indiferentes, e ingenuos" (Portal TIC: 2014). Ampliando esta reflexión acudo a la siguiente cita de Harari: "la gente simplemente no sabe a qué prestar atención" (2020, p. 430), no establece diferencia entre la información relevante y la que no lo es: de lo cual se desprende la siguiente reflexión: "hoy en día tener poder significa saber qué obviar (…) en qué deberíamos centrarnos? (2020, p. 430) es importante desde el pensamiento crítico, establecer filtros que permitan analizar la información, pasar por un tamiz, los contenidos, y reconocer que no todo lo que nos muestra la red, realmente existe, porque vivimos en el mundo de la apariencia, del montaje y el retoque.

En este mismo sentido, encontramos por parte de algunos expertos una preocupación por la presencia constante y cada vez mayor de las nuevas tecnologías, en la medida en que con su uso prolongado pueden permear todo nuestro tiempo y nuestra vida, ya los científicos Tristan Harris y Randima (Randy) Fernando nos anticipan algunas inquietudes frente a la posibilidad de convertirnos los humanos en los productos de la virtualidad que pueden dar más rentabilidad para quienes ofertan en la red; cuando se da la posibilidad de capturar más rápidamente nuestra atención, concentración a partir de estrategias que nos atrapan, y enredan para que consumamos más en la red, y entramos en un círculo constante de conectarnos-entregar información que es utilizada para engancharnos cada vez más en la red, entrando en una exploración sin fin, que puede llevarnos a perder cualidades como la atención consciente, nos advierten de "la degradación humana" causada por las redes.

Estos científicos fundadores del Centro de Tecnología Humanitaria nos expresan: "durante mucho tiempo, nos entusiasmamos mucho ante todas las mejoras tecnológicas, pero invertimos tanto esfuerzo y energía en el avance de la tecnología-que tanto nos ha beneficiado por décadas- que no prestamos suficiente, atención a los cambios que se están produciendo en nuestro cerebro" (BBC News, Brasil: 2021; Alcaíno: 2020) porque los dispositivos "cambian nuestra relación y nuestra cognición" (Serres: 2015, p. 57) en la medida en que las funciones cognitivas, dejan de hacerse, por ejemplo memorar, imaginar, razonar al representar el mundo en algoritmos lo cambiamos todo, " la cultura digital se basa en el dedo que numera, mientras la historia es una narración que se cuenta" (Han: 2020a, p. 75) dejamos de narrar para contar y este hecho aparentemente tan simple inicia el camino de un nuevo campo del pensamiento, porque "el hombre digital maneja los dedos en el sentido en que constantemente está numerando y calculando" (Han: 2020a, p. 75) se numeran las personas, los *likes*, los comentarios, lo que se comparte, los seguidores.

Por eso el *oikos* es un espacio resguardado en el que es importante el sentido ético para lograr una estética de la existencia desde la mirada de Serres, porque estética es todo lo que tiene que ver con las emociones, la sensibilidad, lo que rompe con el orden establecido, todo lo que rodea la emotividad. Es lo que subyace, *hipokeimenon,* es esencia, es la *ousía, es* decir fundamento o soporte *de nuestra existencia.* Reflexión que podemos ampliar con la siguiente pregunta: "Qué es entonces la innovación? Un cambio de sentido (…) esta declinación permite a ciertos elementos reencontrarse, combinarse, formar algo imprevisto. Cuando se da la declinación tiene la oportunidad de inventar" (Serres: 2015, p. 75). Hay una necesidad de crear, de innovar el concepto de *oikos* como estética de la existencia, que responda a unas condiciones de habitar el mundo y al interrogante: "¿Pensar en el papel de la tecnología y los algoritmos informáticos en el control de nuestra existencia? (Harari: 2016, p. 20) en las transformaciones profundas en el hogar, cuando el mundo virtual sea el que predomine, considerando que "lo virtual, ¿expresaría la virtud misma de los hombres

y de las cosas, quiero decir, su esencia, su principio, su potencia?" (Serres: 2015, p. 159) es decir, "en sentido literal, lo virtual expresa la virtud, el principio, la esencia del hombre" (Serres: 2015, p. 159).

CONCLUSIONES

El *oikos* es un referente simbólico que acompaña a los seres humanos en la construcción de sus relaciones con el lugar que habitan y que hacen suyo, en el que mejor se sienten, del cual salen, al cual vuelven, el lugar de vida personal y singular. Así mismo, se constituye en uno de esos nichos afectivos que tejen a lo largo de su vida para hacer del morar un lugar de la proximidad, de la elaboración de lo más íntimo de su territorio existencial, un lugar imaginario de la confianza, en donde la persona se encomienda al otro.El *oikos* en la red de redes se construye como una estética de la existencia, desde una nueva perspectiva.

La sensibilidad que le permite a *Pulgarcita* crear nuevas cavernas y subcavernas por las cuales se desplaza construyendo el mundo irreal desde el cual crea hoy el mundo real, porque la tensión entre el dentro y el fuera, la transición que habilitaba la puerta entre el interior y el exterior, lo privado y lo público: el tránsito de lo retirado a lo cercano, se produce en la red de redes, cada vez que damos un clic, ingresamos en la oscilación continua de *Hors l*á (entre).

Se requiere de una reflexión profunda del concepto de *oikos* que habilite una reinvención del concepto, porque cobra sentido la idea de crear unas nuevas condiciones que posibiliten un *oikos* en su dimensión plena. Lo que puede ser posible a partir de formas de innovación que permitan tejidos virtuales para generaciones digitales.

Propusimos la construcción del *oikos* como estética, porque tiene que ver con la emoción, la sensibilidad, todo lo que rodea la emotividad, porque el hombre no es solo *logos,* también es *pathos.* Es la reflexión sobre ¿cómo reaccionan los seres humanos en la virtualidad? Pues esta es el nuevo *oikos* en el que habitan.

Finalmente, proponemos que el *oikos* va de ese espacio común de los griegos —ya que es todo aquello que confluye en función de la persona con los demás: familia, escuela, los vecinos— y pasa a la experiencia personal porque hoy los seres humanos se ven abocados a reinventar de manera constante y veloz el concepto de hogar en la red de redes.

BIBLIOGRAFÍA

ALCAÍNO, F. (2020). Degradación humana. Las máquinas se están enfocando en conocer nuestras debilidades. Recuperado de https://www.duna.cl/tendencias/2020/11/25/degradacion-humana-las-maquinas-se-estan-enfocando-en-conocer-nuestras-debilidades/

ARENDT, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARLÉS, Ph. y DUBY, G. (Coords). (1987). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

BAUMAN, Z. (2009). *El arte de la vida*. Barcelona: Paidós.

BBC NEWS. BRASIL. (2021). Los científicos quieren revertir la degradación humana causada por las redes sociales. Recuperado de https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2021/01/cientistas-querem-reverter-degradacao-humana-causada-pelas-redes-sociais.html

BIRENBAUM, H. (2015). *La esperanza es la última en morir: un viaje al pasado*. Auschwitz: Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau.

CASTELLS, M. (2009). *La sociedad red.* Madrid: Alianza Editorial.

CAMPILLO, A. (2015). *Tierra de nadie*. Barcelona: Herder.

DEFINICIONA. (2020). *Virtualidad.* Recuperado de https://definiciona.com/virtualidad/

DUBY, G. (1987). *Historia de la vida privada del Imperio Romano*. Madrid: Taurus.

ECHEVERRÍA, J. (2013). *Entre cavernas*. Madrid: Triacastela

GUATTARI, F. (2000). *Las tres ecologías.* Valencia. Pre-Textos.

HAN, B. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

HAN, B. (2014b). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.

HAN, B. (2014c). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

HAN, B, (2015). *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder

HAN, B. (2020a). *La desaparición de los rituales.* Barcelona: Herder.

HAN, B. (2020b). *Loa a la Tierra*. Barcelona: Herder.

HARARI, Y. (2016), *Homo Deus*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial

HELLER, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.

JAEGER, W. (2002). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

MOSSE, C. (2001). *La mujer en la Grecia clásica*. San Sebastián: Nerea.

NOGUERA, P. *et al.* (2004). La virtualidad: el nuevo espacio y tiempo de encuentro entre las ciencias humanas y la tecnología. *Ensayos Pedagógicos, 3*(1), 109-128. Recuperado de https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/ensayospedagogicos/issue/view/409

PARDO, J. (1996). *La intimidad*. Valencia: Pre-Textos.

PATLAGEAN, E. (1987). Bizancio, siglos X-XI. En Ph. ARLÉS y G. DUBY (coords), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

PERROT, M. (2011). *Historia de las alcobas* (Trad. Ernesto Junquera). México: Siruela.

PORTAL TIC. (2014). *El viaje a Asia que nunca existió de una experta en Photoshop.* Recuperado de https://www.europapress.es/portaltic/socialmedia/noticia-viaje-asia-experta-photoshop-nunca-exisitio-20140916095933.html

REGNIER, D. (1987). Ficciones. En Ph. ARLÉS y G. DUBY (coords), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

RONCIÉRE, CH. (1987). La vida privada de los notables toscanos en el umbral de Renacimiento. En Ph. ARLÉS y G. DUBY (coords), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

SASSATELLI, R. (2012). *Consumo, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.

SERRES, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.

SERRES, M (2014). *Pulgarcita*. Barcelona: Gedisa.

SERRES, M. (2015). *Figuras del pensamiento: autobiografía de un zurdo cojo*. Barcelona: Gedisa.

SERRES, M. (2004). *El contrato natural.* Valencia: Pre-Textos.

SERRES, M. (2013). *La guerra mundial.* Madrid: Casus-Belli.

SOFSKY, W. (2009). *La defensa de lo privado*. Valencia. Pre-Textos.

SOFSKY, W. (2002). *Tiempos de horror: Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI.

SOFSKY, W. (2006), *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.

THÉBERT, Y. (1987). Vida privada y arquitectura en el África romana. En Ph. ARLÉS y G. DUBY (coords), *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

XL SEMANAL. (2021). *Los laberintos y su significado oculto*. Recuperado de

https://www.xlsemanal.com/conocer/historia/20170718/los-laberintos-significado-oculto-enigmas-sin-puerta-salida.html#:~:text=El%20concepto%20de%20laberinto%20est%C3%A1

WITOLD, R. (2009). *La casa: historia de una idea*. San Sebastián: Nerea.

BIODATA

María Eulalia GARCÍA MARÍN: Investigadora Junior reconocida por Minciencias, Colombia. Docente investigadora de la Corporación Universitaria Americana, sede Medellín, Colombia. Es Doctora en Filosofía, integrante del grupo de investigación Law & Sciences, de la Corporación Universitaria Americana. Las áreas de investigación son: ecología, ecosofía, educación ambiental, memoria e identidad. Es autora de diversos textos científicos en las áreas de ética ecológica, ecología, educación ambiental, ecosofía, humanidades, *Oikos*, memoria e identidad. Sus últimas publicaciones son: García-Marín, E. y Builes, C. (2021). Corregimiento de Pueblo Bello: hacia un sueño de prácticas ecosóficas. *Analecta Política*, *11*(20), 43–63. Builes, C., García Marín, E., Dasuky, S., Golovátina, P., Liuna, Y. y Roca, D. (2021). Alianzas comunitarias y ecológicas de paz en Pueblo Bello, Turbo. En A. Ferreira (ed.), *História: sujeitos, teorías e temporalidades* (pp. 76-91). Atena Editora. Romero, M., Garcés, L., Sepúlveda, J. y García, E. (2021). De los procesos estocásticos a los procesos jurídicos. En A. Sousa (ed), *Direito: da precedencia á revolução 2* (pp. 124-141). Atena Editora.

Luis Fernando GARCÉS GIRALDO: Investigador Sénior reconocido por Minciencias, Colombia. Docente investigador de la Universidad Continental de Perú. Es Doctor en Filosofía de la UPB, Medellín, Posdoctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Posdoctor en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. Vicerrector de Investigaciones de la Corporación Universitaria Americana. Sus áreas de investigación son la bioética, la virtud., el pensamiento de Aristóteles. Cuenta con múltiples publicaciones en las áreas de la filosofía de la ciencia, la ética, la filosofía moderna. Sus últimas publicaciones son: Arango, D., Valencia, J., Palacios, L. y Garcés, L. (2022). Análisis de perfiles de espíritu emprendedor en jóvenes universitarios. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (67), 37-67. Arias, F., Ribes, G. y Garcés, L. (2022). Emprendimiento rural: una aproximación histórica. *Retos, Revista de Ciencia de la Administración y Economía, 12*(23), 45-66. Quirama, U., Molina, A., Sepúlveda-Aguirre, J., Garces Giraldo, L. y García Arango, D. (2021). Consumption decision of economic agents: cost vs environtmental awareness. *Procedia Environmental Science, Engineering and Management 8*(2) 473-482.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864429
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Una defensa fuerte de las humanidades

A strong defense of the humanities

Carlos Eduardo MALDONADO CASTAÑEDA
https://orcid.org/0000-0002-9262-8879
maldonadocarlos@unbosque.edu.co
Universidad El Bosque, Colombia.

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.

RESUMEN

Este artículo consiste en una defensa fuerte de las humanidades, a la vez que se ocupa de destacar el espíritu de estas y elucidar errores y malentendidos. No se trata aquí de algo semejante a una historia de las humanidades. Por el contrario, la tesis de este trabajo afirma que es el capitalismo el que primero detracta y se opone a las humanidades; no sus opositores o contradictores. Se aportan argumentos y justificaciones. Las humanidades consisten en la capacidad de alcanzar una voz propia. Se argumenta qué significa esto.

Palabras clave: Humanidades; libertad; literatura; voz propia; crítica al capitalismo.

ABSTRACT

While arguing a strong defense of the humanities, this paper highlights its spirit and makes clear some misunderstandings and errors regarding the humanities. Nonetheless, a history of the humanities is left aside, here. Quite ion the contrary, this paper claims that capitalism is the main detractor and enemy of the humanities; not the contradictors and opponents of the free market system. A number of arguments and justifications are provided. The humanities basically consist in reaching a voice of its own. Several arguments make clear what this consists of.

Keywords: Humanities; freedom; literature; a voice of its own; critique of capitalism

Recibido: 07-12-2023 ● Aceptado: 20-02-2024

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

La historia es, aparentemente, bastante conocida. La ciencia clásica emerge como la mecánica clásica, una construcción manifiestamente robusta, que permite pensar las regularidades, las generalidades, en fin, la legalidad del mundo y el universo. La mecánica clásica se perfecciona como mecánica estadística. Fue tal el deslumbramiento que produjo la obra de Newton que A. Comte proclama, en el marco de la III República, el programa de que, análogamente debía ser posible una ciencia del ser humano. *Sciences de l'homme*, las denominó el francés. *Social sciences*, tradujeron los anglosajones. (Entre tanto, las *Geisteswissenshaften* de los alemanes deberían esperar un largo tiempo). Así, no existe absolutamente ninguna diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias humanas.

El triunfo de la ciencia clásica, dicho en pocas palabras no fue otra cosa que el triunfo de una racionalidad basada en eficiencia, eficacia, productividad y ganancia. Este era el verdadero sueño de una pequeña clase que emerge a partir del siglo IX en la Toscana italiana, cuando y donde nace los primeros burgos. La historia de esta pequeña clase social que asciende paulatinamente y alcanza finalmente la victoria política el 14 de julio de 1789 y la victoria económica con la primera revolución industrial, gatillada por la máquina de vapor de Watson en 1776 ha sido suficiente y reiteradamente narrada. Triunfante, las ciencias sociales no son otra cosa que el esfuerzo: a) por pensarse a sí misma, y b) al mismo tiempo, por pensar y explicar otras formas de vida humana diferentes y acaso también ajenas a ella misma.

Toda esta historia es bastante conocida (Barzun, 2000; Bod, 2016).

Bastante menos conocida y por tanto muchas veces mal comprendida, es la historia de las humanidades (cfr. *History of Humanities Journal*). Los *studia humanitatis* emergen en los siglos XV y XVI, literalmente, mucho antes de la consolidación de la mecánica clásica y de las ciencias sociales y humanas. Más importante aún, las humanidades nacen mucho antes e independientemente de cualquier preocupación por el método y por la metodología. Descartes publica su *Discurso* en 1673, dedicado a la búsqueda de la verdad en las ciencias.

No huelga subrayar que los *Studia Humanitatis* fueron concebidos por Coluccio Salutati con la idea expresa de contraponerse a la *Scientia Magna* medieval y a todos los estudios y estructuras escolásticos (Fernández Gallardo, 2016). En dos palabras, se trata de un rechazo frontal a cualquier intento de imponer una canónica del lenguaje y el pensamiento, tanto como un rechazo a convertir el conocimiento en un sistema rígido y vertical; en fin, de los tecnicismos (de cualquier índole).

Significativamente, la historia de las humanidades ha sido tradicionalmente el objeto de consideraciones secundarias, episódicas incluso. Las propias ciencias sociales y humanas contribuyeron al desplazamiento a lugares secundarios de las humanidades (González Casanova, 2004). Abierta o tácitamente, el cientificismo se impuso y quiso convertir a las humanidades en algo subsidiario, accidental. Adicionalmente, la historia de las humanidades está mezclada con malentendidos y equivocaciones, y en no pocas ocasiones con serios sesgos. Me propongo aquí defender el espíritu de las humanidades (mucho más que su letra).

Con todo, es preciso, una vez más, observar que existe siempre un peligro en las generalizaciones. Hablar de "las humanidades" sin más, tanto como de "los humanistas". Siempre existen gradientes, matices, umbrales, diferencias (Burckhardt, 1952). Adoptaré aquí genéricamente la referencia a las humanidades como apuntando a los *Studia Humanitatis*. Pero más específicamente eligiré un dúplice hilo conductor, así: el cuidado y el sentido del lenguaje, y con él, la importancia de alcanzar una voz propia. Ciertamente habría otros numerosos motivos para trazar una defensa de las humanidades. *To the best of my knowledge*, tener una voz propia y cuidar del lenguaje como una dimensión específica no ha sido abiertamente objeto de otras consideraciones.

Dicho sin más, el dúplice hilo conductor se sostiene de, y lazan la reflexión hacia las relaciones entre lo real y lo ficticio, un motivo distintivamente humanista en el mejor y más fuerte de los sentidos. Las relaciones entre la ficción y la realidad constituyen un rasgo propio e inalienable de las humanidades; en una palabra, de la literatura (Vallejo, 2021).

La tabla No. 1 presenta un abanico de los motivos y ejes que podrían justificar, en sentido a amplio a las humanidades. De dicho abanico, me concentro en la posibilidad de alcanzar una voz propia, y todo lo que ello comporta.

Tabla No.1: Motivos y Ejes de las Humanidades

MOTIVOS Y EJES	REPRESENTANTES
Defensa de la naturaleza	Angelo Poliziano
Crítica de la autoridad intelectual	Leonardo Bruni, Erasmo de Rotterdam
Rechazo de cualquier criterio canónico	Lorenzo Valla, Tomás Moro
Defensa de la democracia	Giovanni Pico della Mirandola, Michel de Montaigne
Importancia del ocio	Francesco Petrarca, Juan de Valdés
Cultivo del buen gusto y la elegancia	León Battista Alberti
Postura de resistencia y marginalidad	Marsilio Ficino,

Fuente: Elaboración propia

Ciertamente, los ejes y motivos podrían ser designados de otra manera. El eje de “representantes” contribuye a integrar lecturas posiblemente disímiles. La Tabla No. 1 consiste, simple y llanamente, en una invitación a consultar las fuentes clásicas de las humanidades sin desconocer que, evidentemente, existe una historia de las mismas. Naturalmente, en la Tabla No. 1 el eje de los representantes no pretende ser exhaustivo, pero sí incluir a los más destacados nombres (Petrarca *et al*., 2000). Dicho esto, es preciso advertir, sin embargo, que varios de estos nombres cubren varios de los aspectos mencionados la columna “motivos y ejes”. Vasari (2011) elabora un fresco, altamente hermoso, por lo demás, de los más importantes humanistas hasta su momento.

Dicho sin más ni más, una defensa fuerte de las humanidades consiste en el reconocimiento de una profunda carga emancipatoria o liberadora de las humanidades en contraste con el espíritu gregario de cualquier tipo de institucionalismo y neoinstitucionalismo, hoy imperantes. Esta es la tesis de este trabajo.

ESPACIOS DE NACIMIENTO Y CULTIVO DE LAS HUMANIDADES

No me propongo aquí identificar los espacios sociales o los académicos del nacimiento y cultivo de las humanidades. Mucho mejor, se trata de los espacios epistemológicos y de vida de las mismas. Pues bien, el primero de los espacios fue el lenguaje, la lengua. La lengua como el espacio de la vida misma. Al cabo, la invitación de las humanidades consiste en el llamado a que cada quien tenga una voz propia.

Tener una voz propia significa hablar desde el fondo de la propia alma, desde lo más hondo del corazón y lograr que u voz sea escuchada por todos, como si fuera la de ellos, la de cada quien. Hablar sin imitar a nadie, como si no existiera nadie, sin necesidad de ejemplo alguno. Nadie es ejemplo de nadie cuando se tiene voz propia, y al mismo tiempo, sí mismo se confunde con el mundo entero.

Sin embargo, esta invitación cae muy pronto en el olvido debido a las tendencias generalistas, masificadores y legalizantes de la ciencia moderna. Esto es, el continuo entre ciencia física –y sus derivaciones- y ciencias sociales.

Cada cual puede llegar a tener una voz propia es el *motto* general que convoca por igual a la pintura, la escultura, la poesía, la literatura y la música principalmente. Y gracias a ellas, el teatro y la ópera, esto es, el estilo recitativo. En pocas palabras, las artes, incluidas, naturalmente, la literatura.

Histórica y sociológicamente, las humanidades constituyen un momento importante en la historia de esa clase social que era la burguesía, cuando tenía aún ímpetus revolucionarios. Originariamente, se trató, notablemente, de Francesco Petrarca, Leonardo Bruni, Lorenzo Falla, Giovanni Pico della Mirandola, León Batista Alberti. Todo nace en la cuna de la depuración e interpretación de textos. Al final de algún momento del día, ello dará lugar a la hermenéutica –anticipada en la obra de Schleiermacher, y depurada, por ejemplo, en la figura de Gadamer. Leer, depurar, interpretar, apropiarse de los textos, y mostrar la polisemia de la palabra. Una empresa manifiestamente revolucionaria, alternativa, contestataria.

Se trató, y se trata siempre, de expresar el pensamiento de forma literaria, tomando distancia evidente de cualquier presentación sistemática. Más exactamente, las humanidades nacen –y permanecen- como la crítica y el distanciamiento con respecto a todo aquello que quiera reducir el lenguaje, el pensamiento y la vida a un marco sistemático, en cualquier acepción de la palabra. He aquí el espacio verdadero de la disputa. De cualquier disputa. Pero, al mismo tiempo, aquí exactamente se encuentra la carga emancipatoria de las humanidades.

En verdad, mientras que la ciencia en general quieres ser sistemática –y para ello se crean y se organizan las diferentes Academias: la *Royal Academy of Sciences*, l' *Académie Francaise des Sciences*, la *Preussische Akademie der Wissenshaften* y varias otras-, y crecientemente la ciencia se presenta en la forma de informes conocidos mucho mejor como *papers* (artículos científicos), y como tratados, las humanidades se expresan en la forma, inmensamente más libre, de textos literarios, incluida esa forma libertaria que es el ensayo, instaurado por ese espíritu libre que era Montaigne.

De manera puntual, mientras que la ciencia impone escribir en tercera persona y la filosofía se da aires de grandilocuencia, la poesía y la literatura enseñan que es posible escribir y hablar en primera persona.

De esta suerte, el tema de base en el origen y el sentido y significado de las humanidades no es sencillamente la dimensión humana; lo humano como tal, lo que quiera que ello sea. Por el contrario, mucho mejor, las humanidades se erigen a partir de una experiencia del lenguaje, primero en relación con los textos escritos, y luego también, como una práctica democrática.

La Edad Media hizo de la palabra –escrita tanto como hablada- un canon, y la sistematizó de múltiples maneras. No es gratuito que al final del medioevo surgiera la conciencia de que el conocimiento es poder. Se trataba, evidentemente, del conocimiento institucionalizado, del poder de dominio. Este es exactamente el llamado de F. Bacon- en las Meditationes Sacrae, de 1597-, alguien cuya obra estuvo inserta en el *Index Librorum Prohibitorum* del Vaticano. Los *Studia Humanitatis* emergen como un rechazo a cualquier canonización del lenguaje, a toda sistematización de, pensamiento y de la vida, en fin, la conscripción del espíritu.

En verdad, la enorme carga –usualmente desconocida- de vida y libertad de la Edad Media es la poesía. Mientras que la filosofía y la ciencia (= teología) estuvieron siempre cooptadas por la Iglesia y las universidades, la poesía no pudo nunca ser controlada. Basta una mirada desprevenida pero sensible a las diversas Eddas –Edda Menor, Edda Mayor, Edda Nórdica-, a los numerosos Cantares –de Igor, de Rolando, hasta el del Cid, por ejemplo-, en fin, a las numerosas Sagas –escandinava, celta, y varias más-, sin obliterar nunca la importancia de los trovadores y juglares –andariegos y errantes casi siempre-, siempre, todos, acompañados de música y de danzas.

Es la poesía la que incuba a las humanidades. En otras palabras, lo distintivo de las humanidades consiste en la cultura vernácula y la actividad literaria. Pues bien, exactamente en este punto cabe advertir que existe una tendencia generalizada a confundir a las ciencias humanas con las humanidades, de tal suerte que se incluye en éstas a la antropología y la sociología, a la historia y la filosofía, muy especialmente. Mucho mejor, las humanidades se constituyen en la literatura en general –literatura, literatura comparada, estudios críticos, ensayo, cuentos, novelas y teatro, y las sub-ramas y derivaciones de ellas-.

En otras palabras, mientras que de un lado toda la carga va estar situada en los tecnicismos –lo cual permite entender la importancia de la educación orientada a las ciencias, que será la historia de la modernidad, subsiguientemente, hasta la fecha-, las humanidades se vuelcan sobre los usos del lenguaje natural, y el ámbito público como espacio de debate. No gratuitamente, ello permite comprender la importancia de los *feuilletons*, y de los manifiestos.

El humanismo encuentra su punto de partida en Petrarca, y desde Padua y Florencia se proyecta, también, a través de figuras como Marsilio Ficino, Manuel Crisoloras y varios más.

Significativamente, la principal oposición a las humanidades proviene de la racionalidad burguesa y capitalista centrada en institucionalidad, espíritu corporativo y de empresa, eficiencia, eficacia, ganancia, productividad, crecimiento, consumo y la ciencia y tecnología que les son propias. Las humanidades encuentran sus más grandes obstáculos al interior mismo del sistema de libre mercado. Una hermosa pero grave contradicción.

Cabe decirlo de manera clara y directa: desde el punto de vista epistemológico, el rechazo a las humanidades proviene de la ciencia de tipo reduccionista, determinista y mecanicista. Si ello es así, existen evidentes vasos comunicantes entre las humanidades y las ciencias de la complejidad (González Casanova, 2004).

LAS HUMANIDADES Y LA REDUCCIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO

Existe, por acción o por omisión, proveniente del conjunto de las ciencias tanto como de la cultura en su sentido más conservador, una tendencia peligrosa. Se trata de identificar al humanismo con el antropocentrismo. (Es a la luz de esta confusión y error que emerge, por otra parte, el posthumanismo y el transhumanismo, dicho sea, *en passant*; dos equívocos, resultado de una moda efímera).

La verdad es que las humanidades no tienen absolutamente nada que ver con las discusiones, importantes como son, entre antropocentrismo y biocentrismo o ecocentrismo. Más originaria y radicalmente, las humanidades tienen que ver con la belleza y la libertad, en el sentido más fuerte y radical de la palabra. Libertad y belleza, en la complejidad de su recíproca implicación. Lorenzo Valla las tematiza en términos de las elegancias. Son las humanidades las que descubren a la estética *avant la lettre*, esto es, antes que Baumgarten y Kant, cuyo tema de base es, mucho antes y mucho mejor que el arte, la vida misma.

Así, se trata de la libertad de lenguaje, de pensamiento y como forma de vida que es el resultado y se acompaña a la vez por un ejercicio de autonomía en la interpretación de los textos del mundo. Por su parte, la belleza atañe a la dignidad humana, la elegancia y el sentido de autenticidad de la existencia. En este sentido, la belleza está perfectamente conectada con la festividad de la vida en sociedad. *In nuce*, las humanidades no son otra cosa que un llamado a vivir bien y a saber vivir, y es por ello que instauran el Renacimiento –ya sea en su faceta como *Quattrocento* o bien como *Cinquecento*-, (D'ascia, 2004) que se expresa en músicas alegres de origen popular, la explosión de los colores, y no en última instancia, el descubrimiento de la perspectiva (Panofsky, 1983). Desde Italia, el renacimiento se desplaza y se transforma en Flandes, y desde allí, gradualmente, al resto de Europa, y el mundo.

No sin la filosofía, las humanidades nacen y se nutren en esa dimensión abierta e informe de las artes, *lato sensu*. In extremis, el universo de las artes (Alain, 1967) abre, de par en par las puertas, en su desarrollo,

a la música tonal y atonal, a la polifonía, al arte figurativo y no-figurativo, a la experimentación en toda la extensión y profundidad de la palabra (Gombrich, 2002), en fin, a los lenguajes radicalmente libres, en fin, al ocio (Ordine, 2015), que es la base misma de la cultura (Pieper, 1998).

Semánticamente, las humanidades no pueden ni deben reducirse a ni identificarse con "antropocentrismo" en cualquier acepción de la palabra; y a fortiori, con las discusiones, *catchy*, pero equivocadas sobre el antropoceno, bajo cualquier luz que se prefiera. Las humanidades atañen, directa o inmediatamente, a la libertad del espíritu, y a la gratificación de la existencia, cuando no, críticamente, a cualquier atisbo de centralidad, autoridad o institucionalidad. Digámoslo de manera escueta: las humanidades se sitúan, dicho en el lenguaje en boga y prevaleciente, en las antípodas del institucionalismo y el neoinstitucionalismo (sociológico, económico, político u otros). *À la lettre* tanto como *dans l'esprit*.

Es exactamente en este sentido que las humanidades (re)descubren al individuo; no al individualismo (Foccroulle *et al*., 2006). Dicho en otras palabras, de manera expresa, el individuo nace en y gracias al arte. El individuo no quiere significar otra cosa que: una voz propia, una experiencia propia, una mirada propia. La literatura y la gran música son aleccionadoras al respecto. Con y desde el individuo, se trata, de manera bastante más significativa, de la historia de la secularización del mundo y de la sociedad (Taylor, 2014).

De nuevo, si hay alguien y algo que se opone a la importancia del individuo es el corporativismo, el sentido de empresa, las ingeniarías de pertenencia – al Partido, a la Iglesia, a la Compañía, la Universidad, al Ejército o los cuerpos militares y de policía, por ejemplo (todos usualmente escritos con mayúsculas)-. Con el triunfo de la revolución francesa, la burguesía termina por admitir, a regañadientes a la igualdad y la fraternidad, pero nada castiga tanto como el criterio propio y la independencia. Histórica, social y epistemológicamente, es gracias al descubrimiento y afirmación de los individuos como se llega a la igualdad y la fraternidad; no al revés. Es decir, los seres humanos son iguales gracias a la autonomía que es/deber ser cada quien.

La palabra no puede ser coartada, constreñida o limitada en cualquier sentido o con cualquier intención o finalidad. Por ello mismo, algunas de las formas más excelsas como existe y se desenvuelve la palabra es en la forma de los juegos de luces, en la tropología, en el cuerpo y en los juegos de y con el espacio. Incluidos, siempre el silencio, y n él, los equívocos, las ambigüedades y las ambivalencias, la ironía y el sarcasmo, el humor de todos los colores, pero siempre a partir del humor negro (Empson, 2006). No temerle a las palabras, atreverse a interpretar los textos –escritos y no escritos de otro modo que el habitual-, atreverse a traducir de tantas maneras como sea posible un texto dado. Boccaccio, Erasmo, Van Eyck, Monteverdi, y tantos otros.

De esta suerte, las humanidades surgen, y se mantienen, dicho negativamente, en contra de cualquier espíritu de sistema –que en la Edad Media se expresaba en su forma más acabada como las *Summas* y los Tratados, una expresión de los cuales eran justamente, en otra dimensión, las Encíclicas-, y dicho de manera positiva o afirmativa, como el cuidado del lenguaje como un acervo común y la comprensión de los textos, como un asunto público. Mucho antes que lo estableciera la ciencia, las humanidades ponen de manifiesto que en materia de cultura no existe autoridad.

Como se aprecia sin dificultad, por tanto, las humanidades abogan por la nivelación de las clases sociales, la celebración, en fiestas, de la vida misma, y el sentido del buen vivir que conduce siempre y remite inevitablemente, al final del día, a la poesía. De manera que, contra la apariencia, superficial siempre, de la importancia de la retórica y la dialéctica –que constituyen en realidad rezagos medievales-, es el refinamiento, las buenas maneras y la alegría de vivir lo que define, medularmente, a las humanidades.

Sin dificultad alguna, nada de lo anterior tiene nada que ver con una visión antropocéntrica. Dos cosas perfectamente distintas. Subrayemos esto: la preocupación por lo humano –importante como es- no constituye pata nada el rasgo distintivo de las humanidades, y sí el cultivo, el estudio, la crítica del lenguaje, de los lenguajes en su acepción literaria. Más exactamente, el problema de base que emerge es único y fundamental, a saber: mientras que la filosofía hace –e hizo- creer que el problema central en el conocimiento (y en la vida) es el de las distinciones entre lo real y lo aparente *–to on*, y *to pseudós*; una creencia que se

deriva de Platón-; y que, por consiguiente, el tema central del conocimiento es el de la verdad o lo verdadero –algo que es perfectamente secundado por la ciencia en general-, la literatura pone de manifiesto que, por el contrario, el problema fundamental en la vida y en el conocimiento es el de las relaciones entre lo real y lo ficticio. Dicho de manera precisa pero radical, la literatura jamás miente; sólo crea ficciones, esto es, caracteres, situaciones, mundos, posibilidades, que son tan reales como lo que más. (La filosofía quiso entonces, subsecuentemente, establecer las relaciones entre o real y lo verosímil).

EL LENTO Y DIFÍCIL NACIMIENTO DE LAS ARTES

No sin antecedentes que se remontan precisamente al Renacimiento, las artes nacen en la segunda mitad del siglo XIX como un espacio social y epistémico propio, a plena luz del día. Los grandes salones constituyen el motivo de su nacimiento, y con ellos, las discusiones sobre lo que sea el arte, su lugar en el espacio social, su sentido en la ecología de las formas de conocimiento, en fin, su radical independencia con respecto a los edificios –literalmente- de la ciencia, las tecnologías y la propia filosofía.

La discusión acerca del “sistema de las bellas artes” (Alain, 1967), las artes populares y las prácticas y artesanías puede quedar al margen como una discusión académica. Mientras que la ciencia y la filosofía permanecen de alguna manera atadas a la realidad –lo dado, loa facticidad, lo que está a la mano-, las artes se caracterizan por crear mundos, realidades y experiencias novedosas. Fue exactamente esta razón por la que Platón, y con él luego, también Aristóteles, proscribieron a los poetas de la República y a las artes de la dignidad del conocimiento (Gombrich, 2002).

Sistemáticamente, no obstante, la modernidad consiste en un sistemático escepticismo con respecto a las artes y las humanidades. Incluso, en el sistema de organización del conocimiento aparecen como disyuntas. Al cabo, las artes terminan incluidas, en una jugada maestra estratégica, en la esfera de la “industria de la cultura y el entretenimiento” (*horribile dictu*), cuya más reciente y eufemística expresión es el de las “industrias culturales”, lo cual no es otra cosa que un esfuerzo por cooptar la carga crítica y emancipatoria de las artes en general.

Todavía a mediados del siglo XX, C. P. Snow eleva alarmas acerca de la escisión –radical, estructural- de lo que denominó, acertadamente, como las dos culturas (Snow, 2013). En la cienciometría, la bibliometría y la altmetría, dicho de manera castiza, “*paper* mata libro”, y la comunicación del conocimiento encuentra en los *papers* su mejor y más acabad experiencia; un total desatino, que ha sido el objeto de numerosas críticas y reflexiones –principalmente del lado de las ciencias sociales y humanas-.

Social y académicamente visto, el espacio de formación y socialización de las artes en general es ampliamente restringido, comparativamente con los espacios dedicados a la ciencia en general, las ingenierías e incluso la propia filosofía. Adicionalmente, existe siempre el prurito de reducción de la estética a la consideración de las artes, obliterando completamente el sentido originario que adquiere en las humanidades (ciertamente, *avant la lettre*). La constricción de espacios para las humanidades no es menor a la propia restricción de los espacios mismos de la estética (Sourier, 2016).

Mientras que el medioevo estableció una canónica del pensamiento, y con ella, por tanto, una canónica de la educación y para la sociedad en general-, las humanidades –los humanistas, digamos-, se proponen medularmente recuperar la cultura vernácula; esto es, literalmente, la cultura desde abajo. Es gracias al humanismo que se harán descubrimientos sin iguales en la historia habida de la humanidad, hasta entonces: el cuerpo y el embarazo, los colores y las calles, los claroscuros y la perspectiva, en fin, los detalles, los implícitos y las ambigüedades y ambivalencias. Y siempre, claro, la importancia de la risa, con todos sus cromatismos. Si cabe sintetizar en una palabra estos descubrimientos sería en la importancia de la tropología –en contraste, digámoslo *en passant*, con la lógica-. Dicho desde otro ángulo, se trata también del descubrimiento de la plaza pública.

Las artes empiezan a gestarse como una realidad social y en el contexto de la ecología del conocimiento en el Renacimiento, peor nacen tan sólo, a través de una larga gestación, en el siglo XIX. Ciertamente la música ya había preparado suficientemente el terreno. Pero la pintura y la escultura, la ópera y la novela, el cuento y el ensayo nacen, propiamente hablando, en el siglo XIX. No obstante, el nacimiento de las artes en general no termina de allanar el camino plenamente para la recuperación de la libertad que ellas comportan, o para y para situar a la sensibilidad en el foco de la mirada. El logocentrismo, en todas sus variedades predomina ampliamente. Los sentimientos y las sensaciones –expresados en una sola palabra en inglés (*feelings*), o en alemán (*Empfingung*, *en*)- habrán de permanecer en un segundo plano, anestasiadas, literalmente (Maldonado, 2022). Nacientes, las artes permanecen epistemológica, actitudinal y filosóficamente críticas, radicalmente independientes, alternativas, marginales incluso.

En verdad, socialmente hablando, existe, por así decirlo, una actitud *passive aggresive* entre las grandes artes y las artes populares. En sentido amplio, estas últimas han quedado enteramente subsumidas bajo la industria de la cultura y el entretenimiento. Y cuando no, quedan marginalizadas bajo el mote de "artes, oficios y prácticas", más próximas a las artesanías, al folclore, y al turismo que a un espacio estético propio. La estética misma –normalmente asimilada al estudio del arte- se desentiende prácticamente por completo de las artes populares. Recurrentemente emerge, con una luz o con otra la pregunta: "¿es esto arte?" (Jimenez, 2010).

Por su parte, la literatura en general exhibe una enorme vitalidad en sus diferentes expresiones: cuento, poesía, novela corta, novela, ciencia ficción, novela gráfica, e incluso el teatro.

¿HUMANIDADES DIGITALES?

Las humanidades estuvieron siempre acompañadas de la importancia del libro y las librerías –incluso del libro como objeto físico y estético-. Quien dice humanidades dice, simple y llanamente, amor por los libros; y por derivación, desde luego, por las obras de arte, los museos, los espacios de exposición, los teatros; que fueron, siempre, espacios públicos; o comunes, digamos. En numerosos lugares, las librerías son lugares de encuentro: cafés, exposiciones, lanzamientos de obras, recitales y demás. Una auténtica experiencia estética.

Ahora bien, en el contexto de la emergencia de los sistemas informacionales y computacionales surgen, asimismo, las humanidades digitales, como si se tratara de un fortalecimiento de las humanidades sin más. La verdad es que se trata, sin más ni más, de otra cosa que del uso de sistemas informáticos en el trabajo de las ciencias humanas y las humanidades. Por sí mismas las humanidades digitales no comportan un espíritu crítico y libertario, dicho de manera sucinta, por alcanzar una voz propia (Le Guin, 2019).

Con todo, alcanzar una voz propia no es algo que pueda reducirse en una fórmula o en un algoritmo. Antes bien, es el resultado de un largo y paciente pero sincero y apasionado proceso de (auto)descubrimiento (Rilke, 2012). (Son numerosos, por lo demás, los poetas y escritores que han apuntado, con acierto a la importancia de este logro: tener una voz propia). Todo parece indicar que se trata de un trabajo que tan sólo se alcanza al final del día, pero que requiere de un constante esfuerzo. Este es el rasgo distintivo de las humanidades que ni la ciencia y las tecnologías ni tampoco la filosofía terminan por entender y de aceptar.

Las humanidades condensan en esta invitación todo su sentido y significación.

Ahora bien, naturalmente que la digitalización en curso del mundo y de la sociedad constituye un avance importante en muchos aspectos relativos a la democratización del conocimiento. Sin embargo, no cabe olvidar que los sistemas informacionales y computacionales son sencillamente una herramienta, un instrumento. Las cosas serias y profundas del mundo y de la vida no se resuelven jamás únicamente con instrumentos y herramientas. Son indispensables, ante todo, actitudes, acciones, talante, espíritu, decisión y mucho coraje aunado a algo de *hybris*. La *hybris*, la atmósfera auténtica de la creatividad y la inteligencia (*ingenuity*). La *hybris*, el más grande de los temores y el peor de las pesadillas de toda la tradición logocéntrica.

Digámoslo sin ambages. Importantes como son los sistemas informacionales y computacionales, las humanidades ni se reducen ni se restringen a ellos. Las humanidades digitales constituyen simple y llanamente un modo de trabajo, pero no modifican en ningún sentido, el espíritu originario y libertario de las humanidades. Dicho esto, es posible el mismo tiempo decir que se puede ser perfectamente humanista conociendo y trabajando activamente en herramientas tales como modelamiento y simulación, ciencia de grandes de bases y otros aspectos próximos y semejantes. Las técnicas y las tecnologías no tienen por qué alterar –y ciertamente no de una forma negativa- el espíritu de las humanidades. Pareciera haber una atmósfera entre algunos humanistas que prefiere mantener a distancia a las ingenierías en general; y dicho puntualmente, a las humanidades digitales. Estamos, dicho en una palabra, sencillamente ante una herramienta.

APARIENCIA DE NOSTALGIA, GRITO DE REBELDÍA

Abogar por las humanidades en tiempos de institucionalidad, espíritu de sistema y dominio corporativista constituye, en apariencia, un llamado de nostalgia, cuando las tecnologías y la ciencia se erigen como saberes dominantes en toda la línea de la palabra. Existe aquí una pendiente peligrosa: se trata de la creencia, errónea, según la cual abogar por las humanidades significa estar en contra de la ciencia y la tecnología. Pensar algo semejante significa errar por completo el tiro. Lo propio de las humanidades es la libertad del lenguaje, y la creatividad y su dimensión. Por derivación, se trata entonces también de la libertad del pensar y por tanto del vivir.

Alcanzar una voz propia. Este es el *motto*, resumido en una especie de *mantra*; esto es, una fórmula que condensa, en verso o en prosa, un aprendizaje de gran envergadura que justamente el mantra contribuye a abrir, o a acercar.

Escribir como nadie lo ha hecho hasta el momento –después de haber aprendido los mejores y más conspicuos ejemplos, con la única finalidad de superarlos-. Decir las cosas como nadie lo ha hecho hasta el momento, y mejor aún, decir coas que no han sido dichas y ciertamente no de la manera como ahora están siendo dichas. Y sobre todo, carecer de ejemplos, modelos o maestros. Llegar a ser sí mism@.

Las humanidades se encuentran ciertamente en peligro de extinción (= amenazadas) y hay quienes incluso hablan, no sin razón, de su muerte. Significativamente, las humanidades se encuentran en peligro por causa de esa misma clase social que les dio nacimiento: la burguesía; y por el sistema de valores que estableció: la economía de libre mercado; y por el tipo de racionalidad que impuso: técnico-científica y de resultados; esto es, eficiencia, eficacia, productividad, crecimiento y consumo. Histórica y políticamente hablando, las humanidades jamás se encontraron en peligro por culpa de los enemigos del capitalismo. Las humanidades son indeseables para el propio capitalismo, no para sus detractores y opositores. La más enorme de las sorpresas.

Al fin y al cabo, la historia de los últimos quinientos años consiste, visto desde el punto de vista de la cultura y la historia de las ideas, en la muerte de las artes liberales (Barzun, 2000); esto es, las artes de las personas libres, en contraste con las artes serviles. Si bien el concepto de artes liberales se remonta, pasando por el medioevo hasta la antigüedad, remite nuevamente, en su acepción originaria, a la poesía y el buen cuidado democrático del leguaje *lato sensu*, y la invitación a alcanzar una voz propia. *À la lettre*, en su sentido más prístino, se trata no de la episteme ni la filosofía, ni tampoco de las técnicas y la ciencia, en cualquier acepción de la palabra.

Hoy por hoy asistimos a una institucionalización del lenguaje. Son los CEOs, los cuerpos directivos, las juntas de accionistas, los comandos superiores, los conciliábulos de las distintas iglesias, y otros semejantes y próximos quienes definen los términos, los conceptos, las categorías y los usos del lenguaje. No en última instancia, entes perversos y malignos del tipo RAE –Real Academia de la Lengua, y sus capítulos correspondientes- quienes legitiman: “diga-no diga”, y demás.

No hay nada más contrario a las humanidades que las atmósferas, lenguajes y modos de vida y de trabajo empresariales, en el sentido más amplio de la palabra. Las clínicas y los hospitales, los colegios y las universidades son denominadas hoy como instituciones. Impera el emprendimiento y la innovación –mientras en realidad el sistema le teme al cambio-. La fenomenología al respecto as amplia y profusa.

Hoy por hoy, y cada vez menos la gente no habla: son hablados. Y la gente no piensa: son pensados. Hollywood se muestra el mundo que han llegado los *zombies*, pero la gente en general cree que se trata de ficción. (Nuevamente/siempre, la ficción y la realidad). Tan sólo un autor se ha tomado en serio el tema de la existencia en el mundo actual como zombi (Mbembe, 2019).

Las humanidades poseen una carga emancipatoria única. Y precisamente por ello quieren ser acalladas. A los enemigos de las humanidades cabe reiterarles: *No pasarán*.

BIBLIOGRAFÍA

ALAIN (1967). *Sistema de las bellas artes*. Buenos Aires: Siglo Veinte

BARZUN, J., (2000). *From Dawn to Decadence. 500 Years of Western Cultural Life. 1500 to the Present*. New York: HarperCollins Publishers

BOD, R., (2016). *A New History of the Humanities: The Search of Principles and Patterns from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press

BURCKHARDT, J., (1952). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Buenos Aires: Editorial Losada

D'ASCIA, L., (2004). *Cuerpo e imagen en el Renacimiento*. Medellín: Universidad de Antioquia-Otraparte

EMPESON, W., (2006). *Siete clases de ambigüedades*. México, D. F.: F. C. E.

FERNÁNDEZ GALLARDO, L., (2016). "Los *studia humanitatis* según Alonso de Cartagena", en: *Atalaya* [Online], 16 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2017, consultado el 30 de junio 2023. URL : http://journals.openedition.org/atalaya/1907; doi: https://doi.org/10.4000/atalaya.1907

FOCCROULLE, B., LEGROS, R., TODOROV, T., (2006). *El nacimiento del individuo en el arte*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

GOMBRICH, E. H., (2002). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Wahsingotn, D. C.: Phaidon

GONZÁLEZ CASANOVA, P., (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. México, D. F.: Anthropos-Instituto de Investigaciones sociales, Unam

HISTORY OF HUMANITIES JOURNAL: https://www.journals.uchicago.edu/toc/hoh/current

HUMANISTAS DEL RENACIMIENTO: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Renaissance_humanists

JIMENEZ, M., (2010). *La querella del arte contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu

LE GUIN, U. K., (2019). *Words Are My Matter. Writings on Life and Books*. Boston-New York: Mariner Books

MALDONADO, C. E., (2022). *Decir lo inefable. Acerca de las relaciones entre ciencia y arte*, Bogotá: Ed. Suratómica

MBEMBE, A., (2019). *Necropolitics*. Durham and London: Duke University Press

ORDINE, N., (2015). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado

PANOFSKY, E., (1983). *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental.* Madrid: Alianza

PETRARCA, BRUNI, VALLA, PICO DELLA MIRANDOLA, ALEBERTI, (2000). *Manifiestos del humanismo*. Selección, traducción, presentación y epílogo de María Morrás. Barcelona: Península

PIEPER, J., (1998). *Leisure. The Basis of Culture*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press

RILKE, R. M., (2012). *Cartas a un joven poeta*. Madrid: Alianza

SNOW, C. P., (2013). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press

SOURIAU, E., (2016). *La correspondencia de las artes. Elementos de estética comparada*. México, D. F.: F. C. E.

TAYLOR, R., (2014). *La era secular*. Tomo I y II. Barcelona: Gedisa

VALLEJO, I., (2021). *Manifiesto por la lectura.* Madrid: Siruela

VASARI, G., (2011). *Las vidas: de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue hasta nuestros tiempos*. Madrid: Cátedra

BIODATA

Carlos Eduardo MALDONADO: Ph.D. en filosofía por la KULeuven (Bélgica). Postdoctorados como: *Visiting Scholar*, University of Pittsburgh (E.U.); como *Visiting Research Professor*, Catholic University of America (Washington, D.C.); como *Academic Visitor-Visiting Scholar*, University of Cambridge (Inglaterra). Doctor honoris causa por la Universidad de Timisoara (Rumania); por la Universidad Nacional del Altiplano (Perú); por el Colegio de Morelos (México). Profesor titular, Facultad de Medicina, Universidad El Bosque. Miembro del grupo de investigación en Complejidad y Salud. Trabaja en ciencias de la complejidad. Más reciente artículo: (2023) (conjuntamente con R. Sepúlveda Vargas) "Guest Editorial Bioeconomics and its Derivations: Ecological Economics and Political Ecology", en: *Economia Agro-alimentare/Food Economy - Open Access*, vol. 25, issue 1, pp. 57-64: doi: https://doi.org/10.3280/ecag2023oa15801



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico


ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864460
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Construcción identitaria de la población de Armenia Antioquia: un acercamiento a las prácticas territoriales y simbólicas[1]

Identity construction of the population of Armenia Antioquia: an approach to territorial and symbolic practices

Lorena GUTIÉRREZ VALENCIA
https://orcid.org/0000-0002-2563-9076
lol.guti19@gmail.com
Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria, Medellín-Colombia

Verónica LÓPEZ DURANGO
https://orcid.org/0000-0001-8818-5086
veronica.lpez17@gmail.com
Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ
https://orcid.org/0000-0003-4583-5709
angelamariavelvel@gmail.com
Tecnológico de Antioquia. Institución Universitaria

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864460

RESUMEN

Este artículo busca describir las prácticas territoriales y simbólicas que configuran la construcción de la identidad de la población de Armenia-Antioquia. El método de investigación fue el etnográfico, a través de él se logran describir las experiencias cotidianas, saberes locales y dinámicas socio territoriales de los pobladores. Entre los resultados se encuentra que la población armeniana es mayoritariamente de tradición campesina, la identidad campesina está relacionada con una forma de organización social, cultural, simbólica que se configura a partir de la reproducción de unas prácticas históricas específicas arraigadas a la tierra. A raíz del empobrecimiento y la desigualdad social ha habido una disminución poblacional agudizada por la falta de oportunidades y de garantías para habitar y permanecer en el territorio.

Palabras clave: descampesinización, empobrecimiento, Identidad, prácticas territoriales.

ABSTRACT

This article seeks to describe the territorial and symbolic practices that configure the construction of the identity of Armenia, Antioquia's population. The employed research method was ethnographic, and through it, the population's daily experiences, local knowledge, and socio-territorial dynamics are described. Among the presented results is the fact that the Armenian population is mainly of rural tradition. The rural identity is related to a form of social, cultural, and symbolic organization, which is configured through the reproduction of a set of historic, specific practices ingrained in the relationship with the land. Due to impoverishment and social inequity, there has been a population decrease worsened by the lack of opportunities and guarantees to inhabit and remain in the territory.

Keywords: de-peasantization, impoverishment, Identity, territorial practices.

Recibido: 11-11-2023 ● Aceptado: 30-01-2024

[1]Artículo de investigación derivado del proyecto "Construcción identitaria de la población de Armenia Antioquia a partir de las prácticas territoriales y simbólicas", realizado para optar al título de Trabajador/a Social. Investigación desarrollada en el año 2022 con recursos propios.


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Las ruralidades latinoamericanas se han transformado en el último siglo, Grammont (2004), habló de la transición de una sociedad agraria a una sociedad más industrial y globalizada que introdujo en el campo latinoamericano la idea de desarrollo en términos únicamente económicos, y que a la larga surtió el efecto contrario: profundizar las brechas de desigualdad en las que los campesinos han estado sumergidos históricamente.

El municipio de Armenia, conocido también como Armenia Mantequilla, está ubicado en el departamento de Antioquia a tan solo 51 km de Medellín. Es un ejemplo situado y real de un territorio con poca inversión económica y social, nombrado también como municipio de sexta categoría. Armenia es considerado un municipio con niveles altos de vulnerabilidad, por lo que hace parte de los municipios que "se encuentran en riesgo de generar déficit corriente por la insuficiencia de recursos propios, lo que los hace altamente dependientes de las transferencias" (Subdirección de Descentralización y Fortalecimiento Fiscal y Dirección de Descentralización y Desarrollo Regional: 2020, p. 5).

Según el Plan de Desarrollo Municipal, la economía de Armenia es de base primaria, se desarrolla mediante el café, la ganadería, la agricultura y el comercio. Un 70% de las tierras son utilizadas para la actividad agropecuaria (café), y un 30% para la explotación pecuaria (ganado) (Alcaldía Municipal de Armenia-Antioquia: 2019, p. 82). No obstante, la producción cafetera, que se concentra entre los meses de septiembre y diciembre, no es suficiente para consolidar su economía y generar una entrada constante de capital, además de que el valor del café es fluctuante al estar sujeto al precio del dólar.

Por otra parte, Armenia tiene problemas de comunicación y conectividad con otros municipios de la región debido a las faltas de vías de acceso, solo está la principal que conecta Medellín – Armenia y Armenia - Titiribí, ambas con gran parte de la carretera sin pavimentar, situación que limita la circulación, el intercambio y comercialización de bienes y servicios con otros centros (Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo de Desastres CMGRD: 2015, p. 16).

Estas problemáticas no son nuevas en el campo colombiano, al respecto el Incora (2002), expone que los campesinos colombianos en la década de los sesenta "exigían la realización de una reforma agraria profunda. Se registraba un alto índice de concentración de la propiedad, latifundismo, alta proporción de asalariados rurales en la población agrícola con bajísimos niveles de vida" (p. 108), pero dicha reforma no se implementó y los campesinos continuaron su labor de sobrevivencia, sin condiciones dignas. A comienzos de la década de los años noventa,

los indicadores socioeconómicos del país mostraban que la brecha entre los sectores urbano y rurales seguían siendo amplia y una alta proporción de campesinos no tenía capacidad de generar los ingresos necesarios para atender sus necesidades esenciales, 62.6% de las personas y 57.4% de los hogares del sector rural presentaban necesidades básicas insatisfechas; la tasa de analfabetismo rural superaba en más de tres veces la urbana; cerca de la mitad de la población no tenía acceso a la tierra, pues eran jornaleros, arrendatarios, aparceros o microfundistas, los recursos productivos eran escasos en las pequeñas parcelas y seguía siendo difícil el acceso tanto al crédito como a la tecnología, lo que reflejaba las condiciones de precariedad del campesinado (Incora: 2002, p. 138).

Las dinámicas complejas de empobrecimiento estructural se mantuvieron a través de la historia, se modificaron los usos de la tierra con la pérdida de las prácticas cafeteras y con la prevalencia de la ganadería. Lo que hizo que situaciones como el desempleo y la migración se normalizaran en el paisaje rural.

Por ejemplo, para el año de 1999 este municipio contaba con una tasa poblacional aproximadamente de 6.000 habitantes; para el año 2010 hubo una constante disminución poblacional por debajo de los 5.000 habitantes y para el 2020 dicha cifra sigue en descenso con un aproximado de 4.223 habitantes (CMGRD: 2015, p. 15).

La disminución de la población está en correspondencia con la fragmentación de las lógicas locales; el abandono de la tierra; el cambio de las prácticas territoriales, de los conocimientos situados y vividos que pasan por la experiencia corporal, ancestral, simbólica de quienes han estado, vivido y sentido la vida en el campo. Pues como lo plantea Barabas (2004), y Leff (2004) un fragmento de terreno o un territorio constituido, ocupado y habitado, no posee un valor únicamente de propiedad dentro del marco legislativo, sino que también posee una red de significados espaciales, sociales, culturales, simbólicos y de representatividad espiritual para aquellos que se desenvuelven y expresan su forma específica de relación con el mundo.

Es en el territorio donde se configura un sistema relacional de lo físico, emocional y cognitivo, allí se configuran rituales, relaciones económico-políticas, los símbolos que hacen parte de la cultura. La identidad y el territorio son categorías que "portan una doble naturaleza, simbólica y material y cumplen funciones particulares como lo es inscribir la trama social en la continuidad espacio-temporal" (Robayo & Garcés-Aguilar: 2016, p. 48). La identidad siempre está en constante configuración y se desenvuelve en relación a las otras personas y a las interacciones cotidianas. Como proceso dinámico, relacional y dialógico, la identidad se construye y deconstruye en los territorios desde características geo-simbólicas y desde relaciones dotadas de significados que se transmiten generacionalmente, a través de creencias, prácticas simbólicas compartidas, sentidos de arraigo y pertenencia y de reconocimiento de la otredad.

Robayo & Garcés-Aguilar (2016), plantean que territorializar un espacio es vivirlo a través de unas prácticas específicas que, además de vivenciar y redefinir la cotidianeidad, toman valor desde el conocimiento efectuado sobre el mismo fragmento habitado, percibido e instrospectado. Fals Borda (2009), introduce la categoría sentipensar, que implica pensar desde el corazón y la mente sin separar la razón de las emociones y los afectos. Escobar (2014), retoma el concepto y añade, que sentipensar está relacionado con el arte de vivir de las comunidades, arraigadas a sus territorios, desde sus prácticas, su ser y su saber. Sentipensar también implica una relación social con los no humanos, ejemplo: una montaña, una laguna o un río como ancestro o como entidad viva. Se entiende por campesino al:

sujeto intercultural, que se identifica como tal, involucrado vitalmente en el trabajo directo con la tierra y la naturaleza, inmerso en formas de organización social basadas en el trabajo familiar y comunitario no remunerado o en la venta de su fuerza de trabajo (Instituto Colombiano de Antropología e Historia: 2020, p. 19).

El saber campesino, necesita de la experiencia cotidiana, es decir, de lugares de enunciación y de sentidos que se tejen de forma ancestral, a partir de saberes locales y prácticas de vida. Pues como dice Maturana y Varela (2003), generalmente hay una correspondencia entre el "ser campesino, el hacer Agri-Cultura y el conocer –afectivamente- el mundo vivido" (p. 15). Salazar y Posada (2012), expresan que:

la cultura campesina tiene como rasgo distintivo la relación con el territorio, la cual es un componente fundamental de la identidad. Es apenas lógico, entonces, que aquellos actores que no tienen una relación especial con el territorio por no permanecer en él –como los funcionarios del Estado y las gentes ricas- no hagan parte del entorno social donde se forja la identidad socio-territorial, el arraigo (pp. 109-110).

Por su parte López (2011), plantea que la identidad surge en medio de procesos humanos, culturales, políticos y económicos y desde perspectivas históricas mediadas por lógicas colonizadoras, migratorias, de acumulación y por formas de apropiación de los territorios.

Reyes (2011) analiza las fronteras y la migración desde procesos de reterritorialización que permiten la convergencia de multiplicidad de identidades en un mismo espacio. Barabas (2004), resalta la importancia de la perspectiva geográfica para el análisis de las prácticas espaciales de las comunidades y para la comprensión de sus formas de anclaje territorial y del valor legal que tiene la geografía simbólica.

Castro (2012), expone que algunos cambios de las familias rurales son la disminución del número de hijos, aumento en los años de escolaridad de las nuevas generaciones, incorporación de la mujer al trabajo, la convivencia en unión libre, entre otros. Por su parte, Jurado y Tobasua (2012), exponen que la juventud rural como sujetos fundamentales de las dinámicas del campo, desenvuelven sus vidas entre lo rural y lo

urbano, pues ya no tienen la necesidad de decidir por uno o por otro ámbito.

Por último, Gómez et al., (2016) y Giraldo (2015), planean que los modelos de desarrollo extractivistas instrumentalizan la tierra, sin importar las construcciones socioculturales de identidad, implementan procesos y difunden discursos para desterritorializar a los campesinos y tomar posesión de sus tierras. Los procesos de apropiación según los autores, no han sido fáciles, en tanto que las comunidades han tomado las prácticas tradicionales como resistencia a las transformaciones desarrollistas.

A nivel local, son escasas las investigaciones realizadas sobre Armenia-Antioquia. Los estudios existentes giran en torno a diagnósticos ambientales de gestión del riesgo y organización territorial. Esta ausencia de información implicó realizar una aproximación más general a las múltiples ruralidades partiendo de los conocimientos situados y a la identificación de las relaciones prácticas-simbólicas que los habitantes de Armenia establecen en su relación con la tierra, para comprender los cambios sociopolíticos, económicos y ambientales presentes a nivel regional y su articulación con el fenómeno de la globalización.

Surge así la necesidad de profundizar y hacer lectura de la complejidad de este municipio desde la integración de procesos históricos, territoriales, económicos, socio-culturales y simbólicos. La pregunta de investigación es: cuáles son las prácticas territoriales y simbólicas que la población de Armenia construye en su relación con la tierra y que son parte de su identidad campesina.

En un primer momento se presentan las prácticas cotidianas e históricas de la población local en relación con el trabajo de la tierra durante los últimos 40 años. En un segundo momento, se identifican las formas en que la población local sentipiensa la relación con la tierra; en un tercer momento se busca comprender aspectos prácticos y simbólicos que configuran la identidad de la población de Armenia.

METODOLOGÍA

Este estudio se asume desde la investigación cualitativa, para Galeano (2003), esta perspectiva permite abordar las realidades subjetivas e intersubjetivas como objetos legítimos de conocimientos científicos. Busca comprender -desde la interioridad de los actores sociales- las lógicas de pensamiento que guían las acciones sociales. Estudia la dimensión interna y subjetiva de la realidad como fuente del conocimiento (p. 18).

El método que orientó la presente investigación es el etnográfico, que como plantea Restrepo (2016), es una descripción de lo que la gente hace desde la perspectiva de la misma gente, […], los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). […] y lo que la gente dice que hace […] se trata de comprender la densidad de la vida social, cualquiera que sea el contexto que estemos analizando (pp. 16-17).

La etnografía adquiere un rol fundamental en el proceso de entendimiento de las diferentes formas en que los seres humanos pueden ser abordados y entendidos. Desde sus raíces coloniales hasta la modernidad, este concepto implica una lectura para comprender y entender *el ser, el saber y el estar* en toda su diversidad humana en la vida colectiva, comunitaria y/o ciudadana.

La principal estrategia de generación de información fue la observación participante, la cual se llevó a cabo en el corregimiento La Herradura y en la cabecera del municipio de Armenia. Esta técnica permite el acercamiento a "los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad" (Guber: 2001, p. 57), captar los *sentipensares* de las poblaciones que habitan los territorios, pasar y compartir tiempo con ellas, a partir del diálogo espontáneo y de la inserción y en las dinámicas socioculturales rurales. Este acercamiento se hizo con 10 personas habitantes del municipio con las siguientes características: desempeñar alguna actividad económica y productiva en relación con la tierra, tener un rango de edad de los 22 a 60 años, ser líderes o lideresas del territorio.

También se realizaron relatos de vida para profundizar sobre las interpretaciones y sentires históricos de los actores sociales frente al territorio. Mallimaci y Giménez (2006) plantean que, "todos los relatos de vida son potencialmente fructíferos para comprender las experiencias individuales, grupales, sociales, y en todo relato el investigador o la investigadora buscan comprender los horizontes de sentido y las lógicas que articulan las acciones" (p. 188). Los actores sociales reflejan por medio de las experiencias las transformaciones culturales y situaciones históricas, por lo tanto, los relatos de vida, permiten al investigador la obtención de información al introducirse en las subjetividades de los actores y en las complejidades de sus realidades cotidianas, de sus memorias personales y/o colectivas. Los recorridos por el territorio junto con los pobladores, durante la cosecha de café y para reconocer la vereda, fue una técnica propicia para conocer la cotidianidad de las familias y sus formas de habitar el territorio.

En particular en este texto se retomaron relatos de los siguientes líderes: Don Papito, líder comunitario de aproximadamente 60 años, hombre que ha dedicado su vida a labrar la tierra y que es reconocido por su compromiso con la comunidad. Simón, líder ambiental, de aproximadamente 23 años, dedicado al activismo político-ambiental. Margarita, mujer de aproximadamente 55 años, recolectora de café, campesina y participante de la Junta de Acción Comunal. Don Luis, de unos 65 años, dueño de una parcelación de café donde se hizo observación participante. Don José recolector de café de unos 60 años.

La investigación se orientó bajo las siguientes consideraciones éticas: se parte del consentimiento informado, con el cual se comunica las intencionalidades del estudio, las actividades a desarrollar y la forma como se tratarán los datos obtenidos. Al respecto es importante mencionar que los participantes autorizan poner sus nombres. De igual manera se asume el compromiso de hacer devolución de la información finalizado el estudio.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Polifonías históricas del territorio

El municipio de Armenia ha pasado por densas migraciones del nivel inter-intra regional, a raíz de los cambios sociopolíticos, económicos y estructurales que asientan el protagonismo de las grandes urbes. "Unesco estima que más de 760 millones de personas que migraron dentro de sus países, en su mayoría fueron migraciones de zonas rurales a zonas urbanas" (Werner: 2021).

El devenir histórico de los armenianos-as ha estado ligado a las prácticas agrícolas, particularmente los años 60 y 70 fueron los más pujantes en función de auto-sostenibilidad y soberanía alimentaria, sobre todo, porque fue una época surcada por el café, el cual comenzó a tomar fuerza en este territorio. Sus pobladores lo recuerdan como un territorio próspero y poblado, en el que las escaleras o chivas llenaban sus capacetes y asientos con abundantes productos agrícolas como mangos, mandarinas, plátanos, yucas, aguacates, entre otros productos. Había un fortalecimiento de pequeños y medianos productores mediante la comercialización descentralizada y de auto-abastecimiento de productos que cultivaban como frijol, maíz y caña.

Desde los años 60, hasta aproximadamente mediados de los 90, Armenia se constituyó territorial e identitariamente en torno al agro y la caficultura. El auge del café representó gran productividad en términos de renta de capitales, producción a escala y en volumen. Se da una transición en la producción de las fincas, las cuales pasan a ser netamente cafeteras. Como dice Don Papito,

cada año, aproximadamente en la década de los 70, se recolectaban 600 cargas de café y 250-300 cargas de cacao**.** Las familias campesinas se dedicaban a la trasmisión de saberes locales y prácticas heredadas, tal y como lo recuerda un armeniano: a las 5 de la mañana, uno veía pasar al papá con sus 4 o 5 muchachos para ir a trabajar el campo, realizar los arados, y sembrar maíz y frijol.

Los años 90 representaron para Colombia grandes transformaciones a raíz de la introducción del neoliberalismo. La Constitución Política de Colombia de 1991, significó la configuración de un Estado social y democrático de derecho. En este momento se brindaron las garantías necesarias para la apertura y afianzamiento del modelo económico neoliberal, que llegó al país con la misión de "preservar la ley y el orden, fomentar los mercados competitivos y proteger tanto la seguridad individual como la propiedad privada" (Díaz: 2009, p. 217).

Estrada (2006), explica que la entrada triunfal del neoliberalismo estuvo acompañada de cambios jurídico-económicos y de transformaciones estructurales en el modelo económico del país, entre los cuales están, el:

diseño e implantación de reformas legales estructurales clave tendientes a la desregulación de la economía (1990-1991); formulación de la Constitución económica (1991); profundización de la desregulación económica mediante el diseño e implantación de reformas legales según mandato constitucional (1992-1998); ordenamiento para la gestión de la crisis y el reforzamiento de la desregulación económica y la disciplina fiscal (1999-2004); supranacionalización del orden jurídicoeconómico mediante la "negociación" de tratados de libre comercio (p. 251).

Con respecto a los cambios estructurales, el líder ambiental Simón expresa: "la producción agraria local disminuyó debido a la apertura económica dada bajo la presidencia de César Augusto Gaviria Trujillo, quien desarrolló una política comercial fundamentada en la modernización". Díaz (2009), dice que se redujeron "los controles a las importaciones, se expuso la producción nacional a la competencia externa" (p. 217). Don José comentan:

los armenianos-as cambiaron sus cultivos de café por la ganadería, abandonaron prácticas agrícolas locales, a la par que se perdían las garantías para los trabajadores campesinos. La empleabilidad en Armenia disminuyó, al igual que la densidad poblacional, en tanto que la transición del café a la ganadería implicó que las fincas transitaran de necesitar 30 agricultores o caficultores, a 2 o 3 vaqueros que se hacían cargo del ganado.

Según Semana Rural (2019), "El Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade) demostró en un estudio del año 2017, que del 30% de los habitantes del país que vivían en la ruralidad y, según estimaciones para el año 2050, tan solo el 13% seguirán haciéndolo". Por otra parte, el DANE (2018), reporta que para el 2018 el porcentaje de personas en la ruralidad colombiana es de apenas del 22,9%.

Lo anterior explica la escasa producción agrícola y el desabastecimiento alimentario interno (local, regional y/o nacional), pues a medida que se desocupan los territorios rurales, y se reorientan los productos para la exportación, también se van perdiendo las condiciones materiales/económicas y territoriales/simbólicas necesarias para la producción agrícola. Las decisiones jurídico/económicas favorecieron la explotación de los recursos naturales, a través del extractivismo minero-energético, la ganadería extensiva y la plantación de monocultivos en todo el país.

La movilidad humana en Armenia y el despoblamiento del territorio se expresó en desplazamientos voluntarios, desplazamientos forzados y desplazamientos ambientales y simbólicos. El desplazamiento voluntario, es un proceso provocado por factores estructurales que obligan a los individuos, familias y/o comunidades a dejar su territorio para ir en busca de nuevas oportunidades, trabajo, educación, o para mejorar las situaciones de vulnerabilidad provocadas por el empobrecimiento y exclusión social. Este fenómeno llevó a una disminución de la tasa poblacional, pasando de 6.000 en el año 1999, a 5.000 habitantes en el 2010. En el 2020 la cifra desciende a un aproximado de 4.223 habitantes (Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo de Desastres CMGRD: 2015, p. 15). Como se puede ver en la figura 1, el comportamiento poblacional en los últimos 30 años disminuyó.

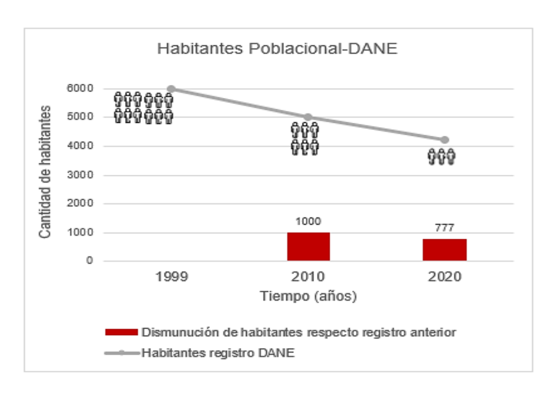


Figura 1. Elaboración propia basada en Dane (2018).

El desplazamiento forzado es un fenómeno que se da cuando personas o grupos de personas se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado de un conflicto armado, situaciones de violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos o catástrofes naturales o provocados por el ser humano y en su propio país" (ONU: 1998).

Colombia tiene "un acumulado histórico de casi 8 millones de desplazados, desde 1985 hasta el 31 de diciembre de 2019" (Unidad para las víctimas: 2020). El desplazamiento forzado es usado históricamente por grupos ilegales/legales para controlar, desocupar y apropiarse injustamente de los territorios y sus recursos naturales. El municipio de Armenia no es ajeno a esta realidad. Según cifras correspondientes a víctimas del conflicto armado, el

análisis efectuado por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV) para el Municipio de Armenia para el periodo 2011-2014, demuestra que se ha presentado una variación leve, que a la fecha ha disminuido, sin embargo, de acuerdo a los datos lo clasifica como medio bajo (Alcaldía Municipal de Armenia-Antioquia: 2019, p. 77).

Por ejemplo, 48 personas fueron registradas para el 2012, 56 para el 2013, 21 para el 2014, 46 para el 2015, 13 para el 2016, y 11 para el 2017 (Alcaldía Municipal de Armenia-Antioquia: 2019, p. 77). En la figura 2, se puede ver el comportamiento en términos de desplazamiento forzado del 2012 al 2017 en el municipio de Armenia.



Figura 2. Elaboración propia basada en Alcaldía Municipal de Armenia-Antioquia, (2019).

Los desplazamientos ambientales y simbólicos se presentan a partir de la fragmentación y desvinculación con el espacio físico y simbólico en el que confluyen los saberes anclados al territorio.

Armenia cuenta con un patrimonio natural y ecológico que lo hace biodiverso en su fauna y flora. Cuenta con un clima variado, disponibilidad de fuentes hídricas y suelos ideales para la agricultura, además de recursos naturales de origen mineral como metales preciosos, carbón y gravillo, que son de interés dentro del mercado ambiental global. El líder ambiental Simón expresa que “aproximadamente del 2014 al 2015 se empezaron a presentar solicitudes para la concesión y explotación de los recursos naturales, con títulos que buscan una extensión de hasta por 30 años”. Al contrastar la información, Gobernación de Antioquia (2017), plantea que en la actualidad Armenia tiene siete títulos mineros de los cuales: uno es para la explotación en carbón, tres en metales preciosos (oro, plata, grava, arena) uno para la explotación de yeso y uno de gravillo, este último, hace parte de la minería artesanal y tradicional que representa otra fuente de ingreso para quienes practican esta forma de trabajo. Además de los títulos mineros, se han presentado diez propuestas de contrato de concesión minera que están a la espera de su aprobación.

Con la centralización y privatización de la explotación de los recursos naturales, se criminaliza a las personas que tradicionalmente han vivido de estas prácticas artesanales, las cuales pasan a ser definidas como prácticas ilegales, como expresa Simón: “ya los arrieros o las personas que se dedicaban a esto de manera individual no podrán ir a sacar la gravilla de la beta, sino que le dan el título a una empresa y únicamente esta empresa tiene derecho a explotarlo”.

La despoblación es un fenómeno que lleva a la descampesinización, este último es entendido como “el proceso mediante el cual se reducen las posibilidades de reproducir de manera autónoma la vida campesina” (Ferro: 2019, pp. 72-73). Esto sucede cuando la población se desplaza a centros urbanos y a las grandes ciudades, donde no existen las condiciones para reproducir o continuar con las prácticas de trabajo de la tierra. Al respecto el líder Simón afirma que “un 40% de la población que ha migrado de Armenia, se encuentra viviendo en el corregimiento de San Antonio de prado o en el municipio de Itagüí, donde trabajan como mano de obra, alimentando la informalidad”.

La desterritorialización es otro proceso que se da a partir del desarraigo y la desarticulación con el espacio tradicionalmente habitado y sentido en el cual se han materializado las prácticas vitales de la familia campesina, sus lenguajes, su cultura y el entramado histórico-social. Al no habitar el territorio se rompe el vínculo recíproco entre tierra/agricultor y proveedor/cuidador, instituyendo una racionalidad diferente a la rural, que transforma el ethos comunitario y campesino.

SENTIPENSANDO EL TERRITORIO

El término Topofilia es el punto de partida para comprender la relación y filiación con la tierra. Yi- Fu Tuan (2007) define “la Topofilia como las manifestaciones específicas del amor humano por el lugar” (p. 129), el anclaje íntimo y profundo por el lugar enraizado, habitado, vivido y sentido, en el que se manifiesta el sentido filial de pertenecer. El lugar en el que las personas se constituyen en seres histórico-sociales y donde se asume la responsabilidad de cuidar y defender el territorio sentido y habitado. Al respecto, Don Luis dice que: “la tierra no se puede abandonar porque es sustento de la vida”. Estas palabras aluden a una experiencia campesina en la que el espacio físico/territorial es también simbólico/espiritual.

La población Armeniana es mayoritariamente de tradición campesina, el ser campesino es una forma de organización social, cultural, simbólica e identitaria que se configura a partir de la reproducción de unas prácticas de vida históricas específicas arraigadas a la tierra. La caficultura como práctica económica y social, encarna un saber técnico que va desde la manera como se germina la planta, la forma como se siembra, se abona, se recolecta, despulpa y se seca el café. Las casas y fincas acondicionan sus techos, patios y alrededores para disponer del café.

Ancestralmente los armenianos-as se han movido según el ciclo del agua, saben cuáles son las mejores épocas para sembrar, qué tipo de árbol es aprovechable para las épocas de lluvia o de sequía, ese saber lo han usado estratégicamente para la caficultura, que hace parte del sustento económico de la población en la actualidad. Al respecto don José comentan: "la siembra de café se hace entre mayo, si el café se siembra en épocas de lluvia esto favorece su crecimiento, además la plántula o brote aprovecha todos los nutrientes que esta fuente líquida provee".

La vida de los armenianos-as está ligada a la tierra. Al caminar las calles del corregimiento La Herradura se observa que cada casa, finca y porción de tierra, por más pequeña que sea, tiene cultivos de café, yuca, plátano, maíz, aguacates, naranjas, etc., que sirven de complemento a la economía familiar. La tierra provee unas condiciones materiales para la subsistencia, a la vez que genera en sus habitantes unas valoraciones culturales y sintientes frente a la tierra como reproductora de sus modos de vida.

En una finca del corregimiento La Herradura se acompañó el proceso de recolección de café, donde fue posible compartir en esa mañana de noviembre con habitantes y jornaleros del municipio. Estos y otros espacios cotidianos son propicios para "ñarriar en pro de la situación", palabra entendida como autogestión. Al respecto menciona Don Luis: "en la comunidad se da mucho la colaboración comunitaria". La vida comunitaria se sigue gestando y tejiendo en todos los espacios donde tenga cabida desde las cotidianidades. La práctica de recoger café es más que un intercambio de horas de trabajo por un salario, es también una relación recíproca con la naturaleza, donde se procura no maltratar la planta.

La dignificación y la ética del trabajo campesino: prácticas/lenguajes/corporeidades



Foto de autoría propia

Margarita, mujer recolectora de café oriunda de Armenia, comenta: "Esto hace parte de mi vida, yo me nací con la creencia de que sembramos el café, lo cultivamos y de eso vivimos". El café como práctica y saber transmitido generacionalmente haca parte de un saber colectivo propio de la racionalidad rural. En este caso, la madre, como otras madres y abuelas, sembró el ombligo en la tierra, una metáfora que usan los pueblos originarios y ancestrales para simbolizar la relación con la madre tierra, porque la tierra no es solo para cultivarla, sino que son cuerpos habitados de significados y sentidos de vida.

Por otra parte, es importante develar como dice Galeano (1971), la imposición de una tradición cafetera que significó modificaciones en los territorios, pues "iba dejando a sus espaldas bosques arrasados, reservas naturales agotadas y decadencia general. La erosión arruinaba, sin piedad, las tierras antes intactas y, de saqueo en saqueo, iba bajando sus rendimientos, debilitando las plantas y haciéndolas vulnerables a las plagas" (p. 57). Los bosques y parcelas a raíz del monocultivo del café se volvieron más susceptibles a plagas y enfermedades lo que generó problemas e impactos ambientales. De esta manera encontramos que el territorio de Armenia como muchos otros, han sido disciplinados y modificados para el cultivo y producción de una sola especie en los minifundios. Esto ha implicado la disminución de otros cultivos, tales como frutas y hortalizas, puesto que esa pequeña extensión de tierra está mayor o parcialmente destinada a la caficultura.

Galeano (1971), plantea que "el café de Colombia no se produce, en su mayor parte, en los latifundios, sino en minifundios que tienden a pulverizarse cada vez más (p. 57). Es un producto poco rentable que lleva a que se deje de cultivar otros productos que son vitales para el autoconsumo. Es preciso recordar que la cosecha de café, se da aproximadamente cada ocho meses, que el precio es fluctuante puesto que depende del precio del dólar. Por otra parte, como dice un productor de café, no da el fruto suficiente para pagar el trabajo que exige su producción, sumado a las variaciones climáticas por efecto del cambio climático. El mismo caficultor plantea

hay cafetales que no producen lo suficiente a pesar de la gran extensión de tierra ocupada, son cafetales que reciben cuidados en la medida en que sus propietarios salen de la ciudad y visitan la Herradura, contrario a esta situación, hay cafetales más pequeños, pero con gran cosecha, debido a que, son el sustento real de algunos habitantes.

El anterior relato da cuenta de que la tierra necesita de cuidados, que la vida en el campo no se da en soledad y que la relación con la tierra se enmarca en la reciprocidad porque como dice Don Papito: "la tierra da lo que uno le dé", este mismo líder es quien resalta que, Armenia se está convirtiendo en un lugar para vacacionar y no para habitar. Una posición al respecto es planteada por el líder ambiental Simón quien plantea que entre las luchas políticas "están los temas de la reivindicación campesina y de reconocer el territorio, y más que asumirlo como paisaje es habitarlo como lugar, si usted lo habita como lugar tiene un sentimiento, una actitud y una valoración especial", por su parte Don Papito resalta, "la tierra se ha valorizado, los lotes o parcelaciones las están comprando con el fin de vacacionar, esto es positivo, inclusive si esa gente trae lo que necesitan desde Medellín, pues lo importante es que la gente regrese al campo".

La parcelación de las tierras, desde la perspectiva de Simón, es una situación territorial relacionada directamente con la dignidad del trabajo campesino, ya que, si un campesino recibe una retribución económica justa frente a su trabajo, no tiene necesidad de parcelar su finca, por el contrario, si un campesino no obtiene lo necesario para subsistir del trabajo de sus tierras, considera la opción de parcelar, vender y así aumentar sus ingresos económicos. Antioquia con su gran diversidad ambiental es sumamente agradable como paisaje, sin embargo, es más que ello, la ruralidad y/o el campo implica moverse en el territorio comprendiendo dinámicas diferentes a las de las ciudades, valorando las tradiciones, la naturaleza y, la forma en que las personas interactúan en su territorio y con su entorno.

Frente a los procesos de lucha y resistencia Don Papito expresa: "nosotros no estamos de acuerdo con la minería porque acaba con la tierra y genera problemas ambientales". Estas palabras describen el valor del territorio, no en términos de capital/mercancía, sino de cuidado de la vida en todas sus formas. Harvey (1998), plantea que "las relaciones de poder están siempre implicadas en prácticas espaciales y temporales" (p. 250), las relaciones de poder se manifiestan en las diferentes formas materiales y simbólicas de apropiación territorial, que muchas veces se imponen sobre los territorios con fines de explotación y acumulación. Otras veces son las comunidades las que logran salvaguardar sus epistemes locales, con lo que se demuestra la existencia de otras visiones de desarrollo, otras formas de sentir y habitar el mundo. Un ejemplo de defensa del territorio en el corregimiento La Herradura, fue una manifestación popular y artística: diferentes murales que decían: "¡no a la minería, sí a la vida!", estas palabras son muestra de una postura ético/política que está en contra del extractivismo, a la vez que es una muestra de resistencia comunitaria.

La vida en común que comparte la población del corregimiento La Herradura, se expresa en el sentido de pertenencia, la cultura y los símbolos compartidos y las prácticas y acciones colectivas que buscan dar respuesta a necesidades y demandas colectivas. La participación comunitaria desde la perspectiva local, se teje desde un ambiente social de colaboración y autogestión comunitaria.

La mujer rural tiene un lugar importante en los procesos de participación de la familia, en las prácticas de cuidado y de producción económica. El cuidado es "un «modo-de-ser» mediante el cual la persona sale de sí y se centra en el otro" (Boff, Valverde & Domínguez; 2002, p. 173). Dice una de las mujeres: "somos quienes nos levantamos más temprano a organizar lo necesario para que todo esté listo para el momento de recoger café, cuando regresamos al hogar los hombres llegan a descansar y nosotras continuamos con las

labores del hogar". De tal manera que no hay una separación del trabajo de la tierra y las prácticas agrícolas, con los quehaceres domésticos y las actividades de mantenimiento del hogar.

CONCLUSIONES

Los desplazamientos físicos y simbólicos que ha vivido la población armeniana se traducen en la pérdida y transformación de prácticas territoriales ancestrales. Esto está asociado a la disminución poblacional de aproximadamente 1770 habitantes en los últimos 20 años, lo que equivale a un 29.6% de la población total. Con el despoblamiento se fue desvaneciendo la vocación campesina, la agricultura familiar y/o a pequeña y mediana escala que representaba la base de la economía y del desarrollo de los habitantes.

Disminuye la empleabilidad y la soberanía alimentaria, pues como expresa un Don José, "antes se mandaba el excedente de los productos para Medellín, ahora es desde Medellín que se lleva para Armenia". La existencia de un territorio deshabitado hace más fácil que agentes externos entren al territorio para expropiar sus recursos y para imponer una lógica de ordenamiento y espacialización territorial que modifica el paisaje, la cultura, las prácticas de trabajo de base tradicional, la economía, los ecosistemas y las relaciones de poder.

Las familias que salen de la ruralidad y se desplazan a la ciudad se someten paulatinamente al trabajo asalariado, mayoritariamente como mano de obra, jornaleros, aseadores y otros no tan afortunados que alimentan las cifras del trabajo informal. La ausencia de condiciones materiales y simbólicas que permitan la permanencia de los armenianos-as en su territorio hace que se perpetúen las brechas de pobreza y exclusión, al no encontrar un nicho que les permita vivir con dignidad y reproducir sus modos de vida campesina.

Esta investigación es un abrebocas para futuros estudios sobre las situaciones socio-ambientales, políticas, culturales y económicas que enfrenten las poblaciones de los municipios de la subregión occidente del departamento de Antioquia. Aporta un conocimiento situado de las actividades económicas, los usos del suelo y las prácticas territoriales que se gestan en Armenia, específicamente del corregimiento La Herradura, comunidad que se encamina con esperanza hacia el futuro y que se esfuerza en reconocer sus raíces, enseñanzas ancestrales y constructos sociales asimilados y compartidos.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALDÍA MUNICIPAL DE ARMENIA ANTIOQUIA. (2019). Plan de desarrollo Armenia es de todos y para todos, 2020-2023. https://armeniaantioquia.micolombiadigital.gov.co/sites/armeniaantioquia/content/files/000416/20778_plan-de-desarrollo-20202023-_-final-27-mayo-aprobado.pdf

BARABAS, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. Revista Alteridades. 14(27), 105-119. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/313/312

BOFF, L., VALVERDE, J., & DOMÍNGUEZ, J. F. (2002). *El Cuidado esencial.* Trotta. https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-Cuidado-Esencial-Boff.pdf

CASTRO, A. (2012). Familias rurales y sus procesos de transformación: Estudio de casos en un escenario de ruralidad en tensión. *Psicoperspectivas, 11*(1), 180-203. https://www.scielo.cl/pdf/psicop/v11n1/art09.pdf

CONSEJO MUNICIPAL PARA LA GESTIÓN DEL RIESGO DE DESASTRES CMGRD (2015). Plan Municipal de Gestión del Riesgo de Desastres Armenia-Antioquia. https://repositorio.gestiondelriesgo.gov.co/bitstream/handle/20.500.11762/28393/PMGRD_ArmeniaAntioquia_2015.pdf?sequence=2&isAllowed=y

DANE. (2018). *Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda 2018.* https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/191206-presentacion-red-ciudades-como-vamos.pdf

DÍAZ LONDOÑO, J. A. (2009). Estado social de derecho y neoliberalismo en Colombia: Estudio del cambio social a finales del siglo XX. *Revista de Antropología y Sociología, 11*, 205–228. https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/828/751

FERRO MEDINA, J. G. (2019). Descampesinización, política de restitución de tierras y resistencias en la subregión de Montes de María, Colombia. *Textual, 73,* 71-72. https://chapingo-cori.mx/textual/textual/article/view/r.textual.2018.73.03/5

FALS BORDA. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina.* CLACSO. Siglo del Hombre. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100617103320/fborda.pdf

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA

Estrada, J. (2006). Las reformas estructurales y la construcción del orden neoliberal en Colombia. En A. E. Ceseña. *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp. 247-284). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101019091830/9Alvarez.pdf

GALEANO, E. (1971). Las venas abiertas de América Latina. Siglo XXI editores. https://www.corteidh.or.cr/tablas/r31206.pdf

GALEANO, M. E. (2003). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa.* Fondo Editorial Universidad EAFIT.
https://www.academia.edu/28381298/Galeano_Eumelia_Diseno_de_proyectos_en_la_investigacion_cualitativa

GOBERNACIÓN DE ANTIOQUIA. (2017). *Mapa minero de Antioquia. Sectorización Minera de los municipios 2017.* Secretaría de Minas y Gobernación de Antioquia. https://issuu.com/gobantioquia/docs/mapa_minero_de_antioquia

Guber, Rosana (2001). *La etnografía, método campo y reflexividad.* Grupo Editorial Norma. https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/guber-r-2001-la-etnografia.pdf

GIRALDO, O. F. (2015). *Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política.* Latino America.

http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v77n4/0188-2503-rms-77-04-00637.pdf

GRAMMONT, H. C. (2004). La nueva ruralidad en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología, 66*, 279–300. https://doi.org/10.2307/3541454
http://mexicanadesociologia.unam.mx/docs/vol66/numesp/v66nea17.pdf

GÓMEZ, N. B., ZULUAGA SÁNCHEZ, G., & JIMÉNEZ PÉREZ, M. (2016). Agrobiodiversidad asociada al sistema de producción de café en el municipio de Caramanta, Antioquia - Colombia. Colombia. https://www.semillas.org.co/es/agrobiodiversidad-asociada-al-sistema-de-produccin-de-caf-en-el-municipio-de-caramanta-antioquia-colombia

HARVEY, D. (1998), *La condición de la posmodernidad sobre los orígenes del cambio cultural.* Amorrortu Editores. http://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae2/u2l2.pdf

INCORA. (2002). Colombia tierra y paz. Experiencias y caminos para la reforma agraria. Alternativas para el siglo XXI 1961 - 2001. Incora. file:///C:/Users/Dell/Downloads/023.pdf

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. (2020). *Conceptualización del campesino en Colombia.* Saade Granados, Marta, editora. https://vertov14.files.wordpress.com/2021/03/conceptualizaciocc81n-del-campesinado_2_web.pdf

JURADO, C. & TOBASURA, I. (2012). Dilema de la juventud en territorios rurales de Colombia: ¿campo o ciudad? *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 10* (1), pp. 63-77. http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v10n1/v10n1a03.pdf

LEFF, U. (2004). *Racionalidad ambiental La reapropiación social de la naturaleza.* Editorialsiglo XXI. http://aulavirtual.iberoamericana.edu.co/recursosel/documentos_para-descarga/racionalidad-ambiental-enrique-leff.pdf

MALLIMACI, F., & GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. *Estrategias de investigación cualitativa*, *1*, 23-60.

MARCÚS, J. (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, 5(1), 107-114. http://www.intersticios.es/article/view/6330

MATURANA, H. Y VARELA, F. (2003), *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano.* Lumen.

LÓPEZ OROPEZA, M. L. (2011). Entre la identidad y la ruptura territorial: la construcción socio - histórica y socio - económica en Intag. [Tesis maestría, Flacso]. Repositorio Institucional FLACSO Ecuador. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3927/1/TFLACSO-2011MLO.pdf

RESTREPO, E. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas.* Envión Editores. https://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-etnografia.pdf

REYES, T. M. (2011). La desterritorialización como forma de abordar el concepto de frontera y la identidad en la migración. *Revista Geográfica de América Central,* Número especial EGAL, 1-13. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2732/2612

ROBAYO CORAL, L. J., & GARCÉS AGUILAR, W. N. (2016). *Construyendo territorios, construyendo geografías. Una mirada a la construcción de territorio en el corregimiento de Pance, Cali – Colombia.* Universidad del Cauca. https://www.researchgate.net/publication/318486391_Construyendo_territorios_construyendo_geografias_Una_mirada_a_la_construccion_de_territorio_en_el_corregimiento_de_Pance_Cali_-_Colombia

SALAZAR M. B., POSADA M. V. (2017). La identidad campesina y la estética del arraigo como resistencia. *Revista Criterio Libre Jurídico,* (14-2), 107-113. https://doi.org/10.18041/1794-7200/criteriojuridico.2017.v14n2.1632

SEMANA RURAL. (2019, Julio 5). *El campo, con menos gente de lo que se creía.* https://semanarural.com/web/articulo/el-censo-2018-revelo-que-hay-menos-gente-viviendo-en-el-campo-/1013

TERESO, L. & COTA, B. (2017). La doble presencia de las mujeres: conexiones entre trabajo no remunerado, construcción de afectos-cuidados y trabajo remunerado. Revista Margen. https://www.margen.org/suscri/margen85/tereso_85.pdf

WERNER, D. (2021). Migración rural: el impacto productivo y social del envejecimiento de las comunidades agropecuarias. Infobae. https://www.infobae.com/def/2021/12/11/migracion-rural-el-impacto-productivo-y-social-del-envejecimiento-de-las-comunidades-agropecuarias/

ONU. (1998). Organización de las Naciones Unidas. Guilding Principles on Internal Displacement. https://www.unhcr.org/43ce1cff2.pdf

YI- FU TUAN. (2007) Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno. Editorial Melusina. https://issuu.com/machetefurtivo/docs/yi_fu_tuan_topofilia

BIODATA

Lorena GUTIÉRREZ VALENCIA: Trabajadora Social del Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria. Integrante del semillero de investigación Pensamientos y Prácticas Decoloniales.

Verónica LÓPEZ DURANGO: Trabajadora Social del Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria. Integrante del semillero de investigación Pensamientos y Prácticas Decoloniales.

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ: Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. Magister y Doctora en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México. Investigadora del grupo Observatos, Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria. Línea de investigación: Desarrollo humano y social.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864486
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Transmétodos decoloniales planetario-complejos como formalidad en investigación universitaria: experiencias en re-ligaje

Planetary-complex decolonial transmethods as a formality in university research: experiences in re-ligation

Milagros Elena RODRÍGUEZ
http://orcid.org/0000-0002-0311-1705
melenamate@hotmail.com
Universidad de Oriente, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864486

RESUMEN

Desde la etnografía crítica como transmétodo donde la reflexividad se vuelve autoreflexividad y la etnografía autoetnografía, con la colaboración de los investigadores de las universidades venezolanas, ecuatorianas, españolas, colombianas y brasileiras se analizan los transmétodos decoloniales planetario-complejos como formalidad en investigación universitaria en experiencias en re-ligajes. Con la liberación de la metódica fija irrestricta, colonial y del sujeto investigador, luego del análisis complejo de los aportes concluimos que los transmétodos enriquece los s-saberes; pues los entes de la complejidad son balcones inmensos para mirar el todo. Por ello se desestabilizan las categorías fijas impuestas para investigar; rupturando el discurso decolonizando a nivel planetario los rizomas esenciales para que cosmovisiones complejas y maneras de transdisciplinar se va indagando innovando, decolonizando buscando instrumentos de soslayación en los epistemes coloniales para ir a transepistemes que en la Educación Universitaria. He allí la gran utilidad en los postgrados.

Palabras clave: Transmétodos; decolonialidad planetaria; complejidad; universidades; experiencia.

ABSTRACT

From critical ethnography as a transmethod where reflexivity becomes self-reflexivity and ethnography autoethnography, with the collaboration of researchers from Venezuelan, Ecuadorian, Spanish, Colombian and Brazilian universities, planetary-complex decolonial transmethods are analyzed as a formality in university research on experiences in re-ligations. With the liberation of the unrestricted, colonial fixed methodical and of the researcher subject, after the complex analysis of the contributions we conclude that the transmethods enrich the s-knowledge; because the entities of complexity are immense balconies to look at the whole. For this reason, the fixed categories imposed to investigate are destabilized; breaking the discourse decolonizing the essential rhizomes on a planetary level so that complex worldviews and ways of transdisciplinary are being investigated, innovating, decolonizing, seeking instruments to circumvent colonial epistemes to go to transepistemes than in University Education. Here is the great utility in postgraduates.

Keywords: Transmethods; planetary decoloniality; complexity; universities; experience.

Recibido: 22-11-2023 ● Aceptado: 23-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCION

También les contó una parábola: Nadie corta un retazo de un vestido nuevo para remendar un vestido viejo. Si lo hace, no solamente arruinará el vestido nuevo, sino que el remiendo no quedará bien en el vestido viejo. Ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo hará que se revienten los odres; entonces el vino se derramará, y los odres se echarán a perder. El vino nuevo debe echarse en odres nuevos. Así, tanto el vino como los odres se conservan (Lucas 5: 36-38).

> Ese más allá (trans) indica el punto de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como insignificante, sinsentido, bárbaro, no cultural, alteridad opaca por desconocida; evaluada como salvaje, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero despotismo oriental, modo de producción asiático, etc. Diversos nombres puestos a lo no humano, a lo irrecuperable, a lo sin historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la “civilización” occidental que se globaliza (Dussel: 2004, p.222).

> Los transmétodos decoloniales planetario-complejos son creación inédita en Milagros Elena Rodríguez, aceptan y promueven la complejidad del ser humano: naturaleza-cuerpo-mente-alma-espíritu-Dios. En la conformación de nuestra naturaleza humana, en la educación, en las ciencias, en la construcción de los conocimientos-saberes se debe hacer transcender con el uso de los transmétodos, lo que desde la filosofía antigua ya se conocía. Cuando podemos pensarnos fuera de ese autoritarismo entonces retomamos lo social, ambiental y espiritual como inseparable en la ecosofía que derrama el amor por la vida, que es la vida de nuestros hermanos, la de la civilización y la del planeta. Esa compenetración cosmoteándrica que es Cristocéntrica, y retomar el sentido filosófico antiguo (Rodríguez: 2023a, p.10).

> La etnografía crítica como transmétodo, complejización que desenmascara las estructuras sociales dominantes y sus mecanismos de opresión (…) la reflexividad se vuelve autoreflexividad y la etnografía autoetnografía. Asume una postura más comprometida con la intervención, el cambio y la transformación social; propósitos emancipadores y ecosóficos de la transcomplejidad. Va más allá de una descripción de la cultura, se dirige a la acción para el cambio, cuestionando la falsa conciencia y las ideologías expuestas. (Rodríguez: 2022a, p.1).

CONTEXTOS INICIALES. LOS TRANSMÉTODOS DECOLONIALES PLANETARIO-COMPLEJOS SE EVALÚAN A LA LUZ DE SUS ACTORES QUE LO HAN ESGRIMIDOS

Presentamos la indagación decolonial en epígrafes. *En el primer epígrafe* acudimos a las sagradas escrituras en la que Jesucristo nuestro Salvador hablaba en parábolas; en el libro de Lucas nos recuerda la necesidad de tener mentes renovadas para recibir lo bueno, en ese caso la liberación; la palabra de Dios. Cuando nos dice que nadie corta un retazo de un vestido nuevo para remendar un vestido viejo; nos quiere decir para nuestra investigación que bajos viejos instrumentos coloniales no podemos conseguir decolonialidad. Justamente esta manera de que los epígrafes presente una indagación es esencia transmetódica, epígrafes ya no como simples maneras de adornar sino de profundizar la presentación que comienza en la redacción.

De acuerdo al primer epígrafe, nos sigue explicando nuestro Señor que si cometemos el error de arreglar lo viejo con lo nuevo, si lo hace, no solamente arruinará el vestido nuevo, sino que el remiendo no quedará bien en el vestido viejo. Para ser más explícito aún no podemos investigar bajo los métodos coloniales queriendo ser complejos y decolonizar el conocimiento; para conseguir transepistemes, en comparativa dice Jesucristo: ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo hará que se revienten los odres; entonces el vino se derramará, y los odres se echarán a perder. Así debemos ir más allá de los métodos, a transmétodos y tendremos así: El vino nuevo debe echarse en odres nuevos. Así, tanto el vino como los odres se conservan.

En el segundo epígrafe el transmoderno más importante de la filosofía de la liberación Enrique Dussel nos aclara que significa el prefijo trans, que quiere decir más allá; indica el punto de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como insignificante, sinsentido, bárbaro, no cultural, alteridad opaca por desconocida; evaluada como salvaje, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero despotismo oriental, modo de producción asiático, entre otros. Por ello, los transepistemes significan los conocimientos-saberes que salvaguardan lo encubierto de la modernidad-postmodernidad-colonialidad; desde luego esa salvaguarda va conjuncionada con la decolonialidad de los epistemes que se han venido erigiendo bajo el reduccionismo (Dussel: 2004).

Bajo esa explicabilidad de Enrique Dussel, *en el tercer epígrafe* los transmétodos decoloniales planetario-complejos que son creación inédita en Milagros Elena Rodríguez, aceptan y promueven la complejidad del ser humano: naturaleza-cuerpo-mente-alma-espíritu-Dios; esto es resguardan lo encubierto por el reduccionismo y la colonialidad de los métodos; los deconstruimos. Los transmétodos en la conformación de nuestra naturaleza humana, en la educación, en las ciencias, en la construcción de los conocimientos-saberes hacen transcender y develar lo soterrado como el sentipensar, lo que desde la filosofía antigua ya se conocía; como que el ser humano es: naturaleza-cuerpo-mente-alma-espíritu-Dios (Rodriguez: 2022b).

Desde las transmetodológicas complejas, con los transmétodos podemos pensarnos fuera de ese autoritarismo y retomamos lo social, ambiental y espiritual como inseparable en la ecosofía que derrama el amor por la vida, que es la vida de nuestros hermanos, la de la civilización y la del planeta. Esa compenetración cosmoteándrica que es Cristocéntrica, y retomar el sentido filosófico antiguo en el que Raimón Panikkar tiene muchos aportes. Nacen los transmétodos en la decolonialidad planetaria-complejidad con aportes de la ecosofía y diatopia que son de ejemplar posibilidad para que la complejidad y transdisciplinariedad decolonial puedan llevarse en la praxis; todo ello lo ejemplifica el epígrafe número tres.

Cuando hablamos de los transmétodos en *el cuarto epígrafe* presentamos la etnografía crítica como transmétodo, que es una complejización que desenmascara las estructuras sociales dominantes y sus mecanismos de opresión, como explica Milagros Elena Rodríguez, donde la reflexividad se vuelve autoreflexividad y la etnografía autoetnografía. En ello se asume una postura más comprometida con la intervención, el cambio y la transformación social; propósitos emancipadores y ecosóficos de la transcomplejidad. Va más allá de una descripción de la cultura, se dirige a la acción para el cambio, cuestionando la falsa conciencia y las ideologías expuestas.

Es de hacer notar que la decolonialidad planetaria, con ese apellido, pues el planeta es uno sólo y no existe un Sur sin un Occidente, Norte; o liberación en América sin la de Asia o África; pues lo que vivimos acá ellos lo vivieron allá, debe cobrar distanciamiento de falsos ejercicios, es decir irse depurando, desligándose de los que se dicen decoloniales y se montan en proyectos de gigantes del proyecto decolonial, pero sigue oprimiendo y denigrando, siempre des-ligándonos con ellos de *las Taras como sátiras en la interpretación de la decolonialidad* (Rodríguez: 2022c) que sabemos pululan como instrumentos de soslayación; en el proyecto decolonial. Propone la autora que por ello que con los transmétodos vamos a des-ligarnos de esos disfraces de decolonialidad y re-ligar a ejercicios liberadores en constante insurrección y supervisión de los nuevos artefactos coloniales; que además la colonialidad global emite con el irrespeto a la naturaleza de la creación. Teniendo cuidado de cometer: *Inconsistencia e interpretaciones en falacias referenciando los transmétodos decoloniales planetario-complejos* (Rodríguez: 2023d).

Mientras que las categorías ecosofía y diatopías son espacios transparadigmáticos como la decolonialidad planetaria y la complejidad para el nacimiento de los transmétodos decoloniales planetaria-complejas. Con la ecosofía se considera con el gran matemático Pitágoras que la tierra es un ser vivo, íntegro, inteligente; y ello se explica en el Génesis en las Sagradas Escrituras cuando Dios acomoda la tierra para acoger al ser humano, Adán creado del barro pues este tiene todos los químicos que necesitaba el cuerpo humano; y que luego fue perdiendo y con el pecado llega el desgaste y las enfermedades.

También en el recorrido de la ecosofía, el arte de habitar en el planeta, Arne Naess propone una manera nueva de entender la Ecología, a la que denomina Ecología profunda. Hacia los años 80 el filósofo hindú-catalán Raimon Panikkar, pretende generar una conversión de la humanidad con el fin de evitar la destrucción planetaria (Panikkar: 1994). Propone una ecosofía cosmoteándrica que implica la conjunción de lo humano, lo divino y lo cósmico en una relación no jerárquica. La Ecosofía no sólo se trata de la sabiduría que se puede tener sobre la, sino la sabiduría de la tierra misma (Panikkar: 2021).

En medio de todas estas categorías maravillosas de alto nivel cogitativo donde nacen los transmétodos hemos querido ir a los investigadores que los han usado en los postgrados para, como objetivo de investigación *analizar los transmétodos decoloniales planetario-complejo como formalidad en investigación universitaria en experiencias en re-ligaje*. Indagación ubicada en las líneas tituladas: Educación Decolonial Planetaria - transepistemologías complejas; Transmetodologías complejas y los transmétodos decoloniales planetarios-complejos, y Decolonialidad planetaria-complejidad en re-ligaje. Para ello se usará la etnografía crítica: un transmétodo rizomático complejo en la transmodernidad, con la decolonialidad planetaria apodíctica del transparadigma complejo. Todo ello se especifica a continuación.

TRANSMETODOLOGÍA. EL TRANSPARADIGMA COMPLEJO, EL PROYECTO DECOLONIAL PLANETARIO Y EN LA ETNOGRAFÍA CRÍTICA UN TRANSMÉTODO RIZOMÁTICO COMPLEJO EN LA TRANSMODERNIDAD

Vamos a cumplir con el objetivo complejo en la decolonialidad planetaria que es apodíctica de la complejidad en cualquiera de sus manifestaciones: como categoría, transparadigma y teoría (Rodriguez: 2021a, 2021b, 2022d). En tanto la decolonialidad planetaria La decolonialidad planetaria cobra distanciamiento de falsos ejercicios que se dicen decoloniales y se montan en proyectos de gigantes del proyecto decolonial, siempre des-ligándonos con ellos de las *Taras como sátiras en la interpretación de la decolonialidad* (Rodríguez: 2022c) que pululan como instrumentos de soslayación; en el proyecto decolonial, por ello vamos a des-ligarnos de esos disfraces de decolonialidad y re-ligar a ejercicios liberadores en constante insurrección y supervisión de los nuevos artefactos coloniales (Rodríguez: 2022c).

La decolonialidad planetaria ha sido un tabú para muchos pensadores de la complejidad; que piensan echar vino nuevo en odre vieja, cuestión negada desde las Sagradas Escrituras como expresa el primer epígrafe. Pero debemos pensar que con mentes coloniales jamás podremos entramar, conectar, incluir develar el reduccionismos; esto es jamás podremos ser pensadores complejos, investigadores complejos. En tal sentido el transparadigma complejo obedece en primer lugar, de acuerdo con el prefijo *trans*, más allá, de acuerdo con el segundo epígrafe a incluir todo lo encubierto de los paradigmas; e ir con la complejidad a formar en las investigaciones como “un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados (…) es el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares que constituyen el mundo fenoménico” (Morín: 2004, p. 171).

En este caso lo haremos con el rizoma, que “es orgánico - está vivo – mientras la red evoca con demasiada frecuencia la cristalización inorgánica perfectamente delineada y estática” (Ruíz: 2017, p.4); en el que rupturamos para ser incluyente; y dejamos aperturado el entramado para seguir el proceso de ruptura. Los rizomas son complejos, así sistémicos y fractálicos. “El rizoma rompe con la estructura vertical de la raíz, mas no por ello se constituye en un sistema “dialéctico”, es decir, horizontal (…) Sino que se convierte en una red acéfala y asimétrica. Anarquismo ontológico” (Deleuze y Guattari: 2004, p.23); con ello esta indagación es profundamente acéntrica.

¿Cómo se investiga con los transmétodos; decantamos los métodos? Los transmétodos “no execran lo que se ha venido construyendo con los métodos, advierte que no es suficiente el método, que las aperturas complejas y transdisciplinares son necesarias para conocer mejor lo que se investiga; incita a mirar más profundamente y salir de las ataduras de los paradigmas que atan al investigador y crean la ceguera paradigmática” (Rodríguez: 2022a, p.17). Y el transmétodo que usaremos para analizar los transmétodos

decoloniales planetario-complejo como formalidad en investigación universitaria en experiencias en re-ligaje, es la etnografía critica.

La etnografía critica como transmétodo decolonial planetario-complejo "va al develar y poder en escena la necesidad de investigar y construir saber desde miradas otras, transmodernistas; se analizan categorías y se reconstruyen complejamente conceptos afines con estructuras sociales como el poder, la injusticia, la represión y las víctimas de la sociedad" (Rodríguez: 2022a, p.11). En ello acá develamos las estructuras decoloniales rizomáticas de los transmétodos y complejizamos lo cualitativo-cuantitativo-sociocrítico; recuperando el sentipensar y accionar en primera persona de la investigadora con su experiencia que la hace autoetnógrafo más allá de la crítica se hace doliente de la crisis de las investigaciones coloniales en las universidades; por eso propone recuperar lo encubierto de los métodos en ellas.

Especialmente en la Educación Universitaria "el etnógrafo crítico incita al cambio de currículos, de formación, de metodologías de enseñanzas; provoca la mirada integral, transdisciplinar donde ya las disciplinas no son hegemonías" (Rodríguez: 2022a, p.1). Ello se develara más adelante en el análisis de la información que vamos a recolectar directamente desde la empírea de los que son usuarios y críticos de los transmétodos; pues los han usado en sus postgrados en: Venezuela, Brasil, Ecuador, España y Colombia.

La etnografía critica transmetódica es subversiva y por ello profundamente incitadora al cambio, a la decolonialidad planetaria y la complejización con ello la transdisciplinariedad decolonial, ecosófica y diatópica en las indagaciones; es por qué "la etnografía crítica debe ser aprovechada por nosotros los educadores para convertir nuestros recintos y nuestro quehacer docente en espacios de reflexión acerca de las necesidades de las y los estudiantes" (Rodríguez: 2022a, p.14).

Para aplicar la etnografía critica en el cumplimiento del objetivo mencionado vamos directamente con los usuarios de los transmétodos decoloniales planetario – complejos en un cuestionario online en *Google Forms*, dirección web: https://forms.gle/wd3BG9qnn88uKVYE7 a preguntar a los indagadores en los estudios de postgrados y construcción de artículos de investigación su experiencia en el uso de los transmétodos con tres ítems abiertos; es decir no coartamos con preguntas cerradas sino que damos lugar a la explicabilidad en: 1) Redacte, por favor, detalladamente su experiencia con los transmétodos decoloniales planetario -complejos en el uso postgrados, y/o publicaciones, 2) Explique si ha experimentado en el uso de los transmétodos decoloniales planetario-complejos, el ejercicio decolonial de las investigaciones y la consideración de la teoría de la complejidad 3) ¿Cómo piensa un investigador transmetódico, cuál es su esencia al investigar?

Los resultados se presentarán en análisis cualitativo-cuantitativo-sociocrítico-complejo sin separarse en el análisis que va más allá de los análisis metódicos únicamente, rigurosos aseverativos que dan verdades acabadas; esta realidad la deconstruyen los transmétodos, que no pretenden conseguir verdades, sino que van cada vez más tejiendo la madeja compleja en plena reconstrucción.

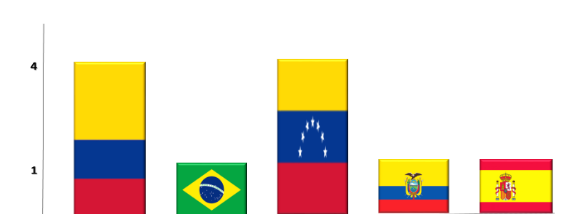
DESIDERATAS DE LOS INVESTIGADORES. LAS VOCES DE LOS INVESTIGADORES TRANSMETÓDICOS

Procedimos con once (11) investigadores de postgrados de Venezuela, Colombia, Ecuador, España y Brasil a averiguar en los siguientes incisos: 1) Redacte, por favor, detalladamente su experiencia con los transmétodos decoloniales planetario -complejos en el uso postgrados, y/o publicaciones, 2) Explique si ha experimentado en el uso de los transmétodos decoloniales planetario-complejos, el ejercicio decolonial de las investigaciones y la consideración de la teoría de la complejidad 3) ¿Cómo piensa un investigador transmetódico, cuál es su esencia al investigar? El análisis transmetódico que haremos no es definitiva ni jamás metódica entrama lo cualitativo, cuantitativo y sociocrítico para ir mostrando al fin un análisis complejo.

No tenemos así métodos que nos rigen ni nos conducen, existen complejizaciones que pretendemos tejer cada vez más para mostrar un análisis decolonial y complejo que nos aproxime al objeto complejo de la indagación: *los transmétodos decoloniales planetario-complejo como formalidad en investigación universitaria en experiencias en re-ligaje.* Donde todas las líneas de investigación donde se inmersiona la indagación han nacido en los transmétodos.

La proporción de los once entrevistados en los cinco países se muestran en el siguiente gráfico de barras, particularmente un pictograma donde cada país se identifica por su bandera.

Figura 1. Entrevistados por países.



Fuente: Realizado para la indagación 2023.

En el primer ítem: *Redacte, por favor, detalladamente su experiencia con los transmétodos decoloniales planetario - complejos en el uso postgrados, y/o publicaciones*; hemos conseguido las categorías complejas que se manifiestan en categorías complejas que evidenciamos en la siguiente tabla como indicadores y que luego hacemos un análisis complejo luego de la tabla que presentamos.

Tabla. Experiencia con los transmétodos decoloniales planetario - complejos en el uso postgrados, y/o publicaciones.

CATEGORÍAS O FUNDAMENTOS DE LOS TRANSMÉTODOS	INDICADORES	ACCIONAR
Inconsistencias paradigmáticas en los métodos	Estudios de raza Salvaguardar los grupos de personas de colores, o africanos u otros	Métodos modernistas, jamás decoloniales
Complejidad en los transmétodos	La tríada cualitativo-cuantitativo-sociocrítico; esto es complejizando	Decolonizan las disciplinas. Promover la transdisciplinariedad decolonial. Dejar a un lado el reduccionismo y la fragmentación, rompiendo con lo estático.
Aplicables totalmente	Visión de conjunto Fenómenos complejos que ocurren en el planeta, un planeta lleno de enigmas, secretos, incertidumbres	Ideas nuevas para solucionar problemas. Entender cuestiones soterradas, diatópicas y ecosóficas que me han trasformado la visión de mi campo de acción que es la Educación Matemática. La matemática abordada desde el sentipensar

Permitir el abordaje de las investigaciones y realidades universitarias desde una mirada subversiva	Salto de las viejas estructuras coloniales. Dar paso a un complejo y divergente modo de entendernos en la dinámica de vida. Pasan de un sentimiento colonizador del ser a una posición descolonizadora. Objeto transdisciplinar decolonial de estudio	Comprender con Fe, ecosofía y sentimiento auténtico de educador, investigador y transformador social. Involucran en los procesos en otras voces, actitudes, sentimientos y procederes, más reales, complejos y transdisciplinares.
Decolonialidad planetaria	Reflexionar sobre su papel en este planeta, su huella, y legado. Dejando a un lado la formación reduccionista y los viejos vicios de la educación tradicional.	Rompen el dogmatismo de las indagaciones tradicionales: introducción, desarrollo y conclusión. Rompiendo ataduras, cadenas opresoras. Investigaciones Venezuela-Brasil: hemos estado trabajando en temas decoloniales, como política, alfabetización, males de la psique, entre otros.
Superación de las limitaciones de los enfoques metodológicos unidisciplinarios	Integración de diferentes perspectivas y enfoques. La transmetodología permite mayor colaboración entre disciplinas.	Útil en contextos de investigación transdisciplinaria. Integración de diferentes disciplinas y perspectivas para abordar problemas complejos y multidimensionales. Se abren nuevos horizontes en el proceso investigativo. Experiencia enriquecedora, ya que me ha permitido explorar, analizar, reflexionar sobre mi práctica docente que al comienzo estaba encasillada en el cartesianismo. Proceso de metamorfosis progresiva

Fuente: Realizado para la indagación 2023.

De la tabla podemos advertir lo aportado por los entrevistados; en tanto los transmétodos permiten advertir *las inconsistencias paradigmáticas en los métodos*; en por ejemplo estudios de raza; donde observamos que se intenta salvaguardar los grupos de personas de colores, o africanos u otros; con métodos modernistas, jamás decoloniales.

De *la complejidad en los transmétodos*; en donde la tríada cualitativo-cuantitativo-sociocrítico; esto es complejizando las perspectivas y maneras de comprender donde se decolonizan las disciplinas, promover la transdisciplinariedad decolonial y sin duda dejar a un lado el reduccionismo y la fragmentación, rompiendo con lo estático.

Los *transmétodos son aplicables totalmente*, la visión de conjunto es una de sus funcionalidades que nos llevan a comprender fenómenos complejos que ocurren en el planeta, un planeta lleno de enigmas, secretos, incertidumbres. Desde allí en le Educación Universitaria y los postgrados se han conseguido ideas nuevas para solucionar problemas; entender cuestiones soterradas, diatópicas y ecosóficas que me han trasformado la visión de mi campo de acción que es la Educación Matemática. Y con ello la matemática abordada desde el sentipensar; que es rescatado en los transmétodos al sujeto investigador por su profunda transdisciplinariedad.

Los transmétodos nos llevan a permitir el *abordaje de las investigaciones y realidades universitarias desde una mirada subversiva*; ello significa que se da un salto de las viejas estructuras coloniales, se dan paso a un complejo y divergente modo de entendernos en la dinámica de vida; se pasan de un sentimiento colonizador del ser a una posición descolonizadora, se conforman objetos transdisciplinares decolonial de estudio. Donde comprender con fe, ecosofía y sentimiento auténtico de educador, investigador y transformador social. Y hemos visto como se involucran los transmétodos en los procesos en otras voces, actitudes, sentimientos y procederes, más reales, complejos y transdisciplinares.

Sin duda los transmétodos *nacen en la decolonialidad planetaria*, que lleva a reflexionar sobre su papel en este planeta, su huella, y legado, dejando a un lado la formación reduccionista y los viejos vicios de la educación tradicional. Para ello como ejercicio de la praxis investigativa se rompen el dogmatismo de las indagaciones tradicionales: introducción, desarrollo y conclusión, rompiendo ataduras, cadenas opresoras. Es de hacer notar que en más de una centena de investigaciones Venezuela-Brasil: hemos estado trabajando en temas decoloniales, como política, alfabetización, males de la psique, entre otros. También en Venezuela y España.

Los transmétodos tiene entre sus principios *la superación de las limitaciones de los enfoques metodológicos unidisciplinarios*; lo que lleva a la integración de diferentes perspectivas, enfoques donde la transmetodología y proceso de metamorfosis progresiva permite mayor colaboración entre disciplinas, útil en contextos de investigación transdisciplinaria. Así es necesario la integración de diferentes disciplinas y perspectivas para abordar problemas complejos y multidimensionales, se abren nuevos horizontes en el proceso investigativo, la experiencia enriquecedora, ya que me ha permitido explorar, analizar, reflexionar sobre mi práctica docente que al comienzo estaba encasillada en el cartesianismo afirma uno de los entrevistados.

En cuanto al ítem 2*: Explique si ha experimentado en el uso de los transmétodos decoloniales planetario-complejos, el ejercicio decolonial de las investigaciones y la consideración de la teoría de la complejidad*; en entrevistado 1 ha afirmado que "sí, la esencia subversiva de los transmétodos va más allá de la postmodernidad y sin duda son decoloniales, con la tierra como patria; inclusivos y complejos. Tienen como características estarse des-ligando constantemente" (Entrevistado 1). Lo que corrobra en contraste similar con la opinión de que los transmétodos "son ampliamente válidos para el abordaje de la complejidad" (Entrevistado 2)

Se declara en la pregunta la esencia de inéditos desde la creadora de los transmétodos decoloniales planetarios la investigadora venezolana, cristiana Milagros Elena Rodríguez, así en entrevistado 10 de Brasil afirma que "mi experiencia con transmétodos ha sido en conjunto con mi amiga Milagros Elena Rodríguez, en estudios de temas decoloniales" (Entrevistado 10), reconociendo así la esencia decolonial planetaria de los transmétodos. Avalando tales palabras del entrevistado cuando se afirma que "el ejercicio decolonial nos conduce a investigar de una manera integral porque vivimos en una era de incertidumbre y para ello es necesario avanzar a la obtención de nuevos conocimientos, dejando a un lado los dogmas reduccionistas" (Entrevistado 8).

El entrevistado 3 ante el ítem 2 nos dice que "la transmetodología decolonial planetaria compleja es sin duda una vía excelsa para comprender a la realidad viva y fluctuante" (Entrevistado 3) y que sin duda es "a través de los transmétodos variados y complementarios entre si y que permiten una libertad del sujeto que investiga y permite mayor sentimiento dentro de los procesos" Nos recuerda el entrevistado venezolano que ha realizado numerosas indagaciones en la Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela, con los transmétodos que se trata de "una orientación que supera los cánones del método científico y da paso a una cosmovisión complexus para entender-se en el contexto analítico que se lleva a cabo" (Entrevistado 3).

Afirma entonces el Entrevistado 3 que entre las esencias de los transmétodos "la complejidad no indica obstáculo o problema en el proceso, sino una manera transdisciplinar, transversal y diversa de comprender lo que se investiga, ligado a todos y cada uno de los fenómenos sociales y culturales dónde se desarrolla" (Entrevistado 3). Y corrobora que "el movimiento decolonial en el sujeto que investiga es una de las grandes

bondades de estos transmétodos y que permiten nuevas formas de pensar y actuar en las investigaciones" (Entrevistado 3).

Es importante clarificar que en la experiencia en las Universidades investigando con los transmétodos que una de las entrevistadas afirma que "me siento trasformado en mi sentipensar, ampliando los niveles de realidad que puedo relacionar" (Entrevistado 3); pero tal realidad la ha hecho transcender en la práctica, " cual me ha dado otra visión de los sucesos que observo en mi vida personal, en mi vida profesional , lo cual, ha trasformado mis ejercicios pedagógicos tanto en las instituciones escolares" (Entrevistado 3); pero también en "la Universidad donde desarrollo mi docencia, aportando a la formación de futuros docentes de matemáticas en tener una visión más amplia de esta ciencia y de la forma de llevarla al aula" (Entrevistado 3). Ello lo corrobora cuando se dice que se "reconstruye desde un enfoque transdisciplinario y transcomplejo buscando nuevas verdades y enriqueciendo el conocimiento" (Entrevistado 4).

Con ello en el ítem 2 tenemos que con los transmétodos "el ejercicio decolonial permiten realizar cambios para ir al recate de lo olvidado y lo execrado, por ello se da una praxis transformadora y descolonizada en las mentes colonizadas" (Entrevistado 7). Lo inacabado de los transmétodos, lo no metodizado ni determinista es esencial de abordar pues ellos se van redefiniendo y adaptando a las posibilidades de estudio, construyendo rizomas, rupturando "como es importante destacar que los transmétodos son un campo de estudio en desarrollo, y que conllevan a la construcción de conocimiento transdisciplinario, que trasciende barreras geográficas" (Entrevistado 9). Y siendo la matemática una de las ciencias más complejas de abordar en la enseñanza en las universidades, nos afirman favorablemente que "desde mi práctica pedagógica como docente de matemática, implica fomentar la exploración y descubrimiento de los conceptos matemático a través de conexiones entre teoría y aplicaciones que se relacionan con otras disciplinas y civilizaciones" (Entrevistado 7).

Nos lleva a esencialidades con los transmétodos y las tecnologías las redes, y grupos transdisciplinarios para la investigación: "ha sido interesante ver los aportes de los mayas quienes promovieron una matemática propia y que poco utilizamos. Lo que permiten los transmétodos es enseñar en redes, desarrollando comprensión profunda y conexiones significativas" (Entrevistado 7). Lo que ratifica la esencia innovadora de los transmétodos aunados a su profunda decolonialidad y complejidad en todos los ámbitos y campos del investigar. Por ello, como afirma uno de los entrevistados, de Ecuador, "la experiencia de metamorfosis que tuve en el uso de los transmétodos fue justamente la pugna que existe entre la racionalidad clásica moderna y la no clásica o postclásica a la hora de investigar, donde la primera aún reina. De allí parte el ejercicio decolonial de investigar, en que uno experimenta el dominio colonial del devenir epistémico remarcado por Occidente y el Norte" (Entrevistado 11).

En cuanto a la pregunta número 3: *¿Cómo piensa un investigador transmetódico, cuál es su esencia al investigar?*, la querer indagar encontramos que los 11 investigadores los términos más comunes que usaron son reflejados en el siguiente gráfico de lluvia de lluvia de palabras.

Figura 2. Categorías o palabras más usas al responder: ¿Cómo piensa un investigador transmetódico, cuál es su esencia al investigar?



Fuente: Realizado para la indagación 2023.

Del análisis de la figura 2 es notorio que un investigador transmetódico en su sentipensar se ha sentido liberado al romper con las cadenas que le oprimían en la tradicionalidad colonial, manera de investigar. Que ahora con su sentipensar se siente con mente abierta, deconstruyendo y con ello siente un nuevo emerger de temas que antes seguramente en la colonialidad no avizoraban posibilidades o interés por el investigar. En ese sentido admite que la salvaguarda de la naturaleza de la complejidad de la vida es urgente en los estudios de postgrados. Reconoce con ello que somos naturaleza; y que Dios y la fe pertenecen a la naturaleza de la vida y que no es un tabú en su sentipensar ni una prohibición para indagar.

Nótese que en grafico los investigadores hablan de una fusión de ideas y que ello tiene que ver con las conexiones en la complejidad; que antes veían separadas esas ideas o categorías que los métodos le vedaban esas conexiones; por ello interconectan con mayor fluidez y des-ligan y re-ligan. Hablan de la complementariedad y que rompiendo las fronteras de las disciplinas con la transdisciplinariedad pueden ir a solidaridades, pues se presenta el ser humano con su sentipensar y necesidades que ahora son de interés y pertinencias en las indagaciones; un indagar de la vida y para su salvaguarda en el planeta.

La salvaguarda del planeta no es una necesidad superficial es una urgencia, con ello en las indagaciones debemos formar y fomentar conciencias complejas decoloniales atenientes a la crisis que el ser humano ha provocado; y en ello la colonialidad de las ciencias, lo reduccionista de los resultados que con las terribles competencias el ser humano lleva a atacar su propia naturaleza compleja; por ejemplo cuando ataca la naturaleza en la errada conquista; cuando se desvía de su creador Dios amado con el humanismo o con las religiones opresivas. En general cualquier reducción llevará sus consecuencias al planeta.

En las respuestas a las tres preguntas abiertas o ítems, en complejización de los once (11) investigadores evidenciaron que los transmétodos y sus ejercicios son decoloniales planetarios. Ello lo analizamos desde la siguiente lluvia de palabras que son expresividades decoloniales planetarias, vamos el siguiente gráfico:

Figura 3. Categorías o palabras decoloniales planetaria en los transmétodos.



Fuente: Realizado para la indagación 2023.

Sin duda, de acuerdo al gráfico anterior los transmétodos nacen en la decolonialidad planetaria que es un salto a las viejas estructuras coloniales, liberando de los encierros paradigmáticos a los conocimientos y a los investigadores, rompiendo cadenas; donde los investigadores se han encontrado con sus raíces; con sus ancestros y cultura.

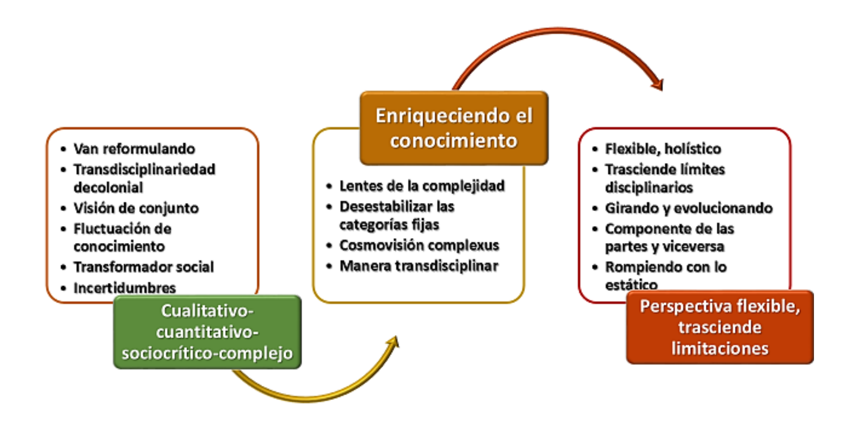
Lo que induce que los transmétodos pueden ir al rescate de lo olvidado; de lo encubierto en la tierra-patria; por ello el investigador transmetódico es un transformador social, un subversivo con un rol planetario, que induce a cambios siempre ya que los transmétodos no tienen pasos fijos ni metodologías estáticas. Pero también los transmétodos permiten ir alertando a las taras coloniales, los instrumentos que se disfrazan de decoloniales y que aun pululan en la Educación Universitaria, y en muchos países que distan mucho de la

liberación, que oprimen sus pueblos y por ellos siguen siendo una jaula colonial como en la época, de este lado del mucho cuando nos hicieron colonias de Occidente.

De igual manera complejizando en la respuesta a las tres preguntas abiertas o ítems los once (11) investigadores evidenciaron que los transmétodos y sus ejercicios siguen los principios de la teoría de la complejidad: hologramático, dialógico y recursivo. Es desde luego notable que la teoría de la complejidad siendo base para la insurrección metódica da sus esencias a los transmétodos para presentarlos en la transmetodología compleja y transdisciplinar. Que vamos decantando de los mismos errores de aplicabilidad de la complejidad y la transdisciplinariedad que muchos han sido vedados por la colonialidad. No hay posibilidad de un ejercicio complejo si estamos bajo mentes vedadas, excluyentes y opresivas.

Ello lo analizamos desde la siguiente lluvia de palabras que son expresividades decoloniales planetarias, vamos el siguiente gráfico.

Figura 4. Categorías o palabras de los principios de la complejidad en los transmétodos.



Fuente: Realizado para la indagación 2023

Sin duda, de acuerdo con la figura anterior los transmétodos de acuerdo a los once entrevistados de cinco países dan cuenta de su esencia compleja que permiten investigar complejamente donde lo cualitativo-cuantitativo-sociocrítico no se separa; se entrama y podemos así desde perspectivas flexibles transcienden las limitaciones impuestas por el reduccionismo de los métodos coloniales. Es así como se va reformulando, como la transdisciplinariedad decolonial en una visión de conjunto navegando en la incertidumbre en la transformación social y fluctuación del conocimiento-saber, nunca definitivos

Nótese como con los transmétodos se enriquece el conocimiento pues los entes de la complejidad son balcones inmensos para mirar el todo; por ello se desestabilizan las categorías fijas impuestas para investigar; rupturando el discurso; de allí que la importancia del rizoma es esencia; para que cosmovisiones complejas y maneras de transdisciplinar se va indagando innovando, decolonizando buscando instrumentos de soslayación en los epistemes coloniales para ir a transepistemes que en la Educación Universitaria han sido de gran utilidad en los postgrados. Y que los transmétodos se hacen camino al andar como en el poema de Antonio Machado; pero que tiene ansias de ir y contar las estrellas, porque al pensarse con la reforma del pensamiento la pasión por el conocer se hace evidente en el amor por la humanidad. Y con ello entendemos que debemos salvaguardar la naturaleza de la vida, de la creación.

De manera general en los tres ítems podemos visionar en un gráfico de círculos esencias generales que se manifiestan en categorías que son principios o esencias que contabilizando en porcentajes podemos tener lo siguiente:

Figura 5. Complejización de las esencialidades de los transmétodos en todos los ítems.

ESENCIALIDADES DE LOS TRANSMÉTODOS

Decolonialidad, Complejidad, Planetariedad, Ecosofía, Diatopía, Insurrección, No metódico, Profundidad, Sentipensar, Salvaguarda, Transdisciplinar, Des-ligar, Re-ligar, Romper cadenas

Fuente: Realizado para la indagación 2023

Sin duda las esencias decolonialidad planetaria y complejidad cobran sentir en todas las respuestas a los ítems que se conjugan con un ejercicio transdisciplinar que rompe cadenas en la salvaguarda y la insurrección profundamente subversiva al investigar.

Declaro, la autora en primera persona; que pudiera seguir acudiendo a instrumentos complejizados para presentar los resultados en una etnografía que se vuelve persona, autoreflexiva y autoetnografía.

CONCLUSIONES EN UN COMIENZO. SE CONTINÚAN LOS EJERCICIOS TRANSMETÓDICOS DECOLONIALES PLANETARIO-COMPLEJOS EN LAS LÍNEAS DE INVESTIGACIONES

En el investigar etnográfico critico donde el etnógrafo se vuelve autoetnógrafo y la reflexión auto reflexión; considerando desde esa perspectiva que se trata de un transmétodo decolonial planetario-complejo hemos desde las voces de los entrevistados analizado los transmétodos decoloniales planetario-complejo como formalidad en investigación universitaria en experiencias en re-ligaje. Desde ello y en indagación no definitiva, profundamente rupturantes, que puede por ello seguir excluyendo lo execrado de la colonialidad, con pasos no definitivos, cambiantes, que se pueden seguir entramando realizamos contactaciones de la utilidad de los transmétodos desde voces de investigadores en las universidades y sus postgrado de: Venezuela, Brasil, Colombia, Ecuador y España.

Los transmétodos decoloniales planetario complejos siguen la apodíctica condición de la decolonialidad planetaria para pensar, investigar y conceptualizar complejamente; nacen en des-ligajes de las viejas diatribas metodológicas coloniales y reduccionista que execraron al sujeto investigador de sus indagaciones. Son deconstructivos de los métodos y atienden en constantes advertencias a las posibles taras disfrazadas de decoloniales como nuevos instrumentos de colonialidad en el investigar.

Los transmétodos al pensar en la transcomplejidad la asumen como la conjunción complejidad y transdisciplinariedad decolonial; su asunción en la liberación no les permite ataduras que denigren y rompan la concepción compleja de la naturaleza del ser humano: naturaleza-cuerpo-mente-alma-espíritu-Dios. Por ello, deconstruyen más allá de las religiones a la visión del humanismo de que Dios no existe, que el ser humano es comienzo y fin. No, se visiona al ser humano con Dios y Dios con nosotros en las Sagradas Escrituras, y con ello se restituye la fe como esencia humana en la intuición cosmoteándrica de Raimón Panikkar.

Al evaluarse los transmétodos como formalidad investigativa en los postgrados de las universidades los entrevistados dan cuenta de su decolonialidad planetaria y complejidad que en los tres ítems aseveran su profunda liberación y flexibilidad al investigar dando paso a esencias veladas en la colonialidad y que ahora se apertura incurriendo en la liberación ontoepistemológica del conocer; conjuncionada conocimientos-saberes; para ello decolonizan los primeros y los rupturan rompiendo el pensamiento abismal entre ellos y en las disciplinas; en esas fronteras se consiguen esencias maravillosas dignas de salvaguardar en la naturaleza de la creación.

En la manera de representar los resultados de las respuestas a los tres ítems hemos paseado complejamente por diversas evidencias de como las categorías o principios de los transmétodos se entraman para salvaguardar con la ecosofía y diatopía el arte de conocer; que es científico pero no colonial; que es riguroso pero cambiante; que es ateniente a las ciencias per también a lo que ellas obviaron de acuerdo a las maneras de colonizar el pensamiento en el hacer, ser y pensar del ser humano.

En tal sentido en los posgrados en las universidades los transmétodos *intentan superar limitaciones de los enfoques metodológicos unidisciplinarios*; y se dice que intentan pues ellos deben seguirse re-ligando en la medida de las necesidades; pues entendemos que los tentáculos de la colonialidad, la manera como se aprisiona en las universidades para imponer la colonial manera de investigar como deudas ancladas en el ejercicio de poder en los que ejecutan aun con las evidencias de la colonización de los métodos. Con la integración de diferentes perspectivas y enfoques donde la transmetodología en una transdisciplinariedad decolonial se permite mayor colaboración entre disciplinas, útil en contextos de investigación transversales. Los entrevistados evidencian con ello que en campos de dificultades inmensas como la enseñanza de la matemática los transmétodos han permitido ejercer aperturas y con ello liberaciones que narran con emoción por el abanico de posibilidades que ahora están a la vista para indagar y complejizar.

Los transmétodos forman parte de las fronteras disciplinarias así como las de los conocimientos y saberes así ellos no desmitifican los métodos sino que los decolonizan; ese trans, que es más allá es salvaguarda de lo encubierto de los métodos, de ese secuestro que impidió ver la riqueza de las civilizaciones encubiertas, por eso advertir *las inconsistencias paradigmáticas en los métodos es una de sus funciones por excelencia*; y por ello los avances hasta ahora que se anhelaban en investigadores secuestrados en su ejercicio en las universidades por la colonialidad.

Esas inconsistencias son evidenciadas en primer lugar en la concepción compleja del ser humano; en su execrar de la naturaleza, de Dios y del espíritu. Por ello, respetando la complejidad de la creación los transmétodos evidencian por ejemplo estudios fura de toda lógica en la complejidad que han impedido desde el velo colonial mirar la complejidad del objeto complejo que se estudia; hecho que han hecho que los estudios con el transparadigma complejo se anclen en métodos coloniales. Es un aberrante lema: pensar complejo, investigar complejamente con los métodos coloniales que reducen la complejidad; ante ello los métodos advierte esa imposibilidad; por ello decolonizar para ser complejo en cualquier sentido es urgente.

Rescatamos de los entrevistados que los transmétodos nos llevan a permitir el *abordaje de las investigaciones y realidades universitarias desde una mirada subversiva*; ello significa que se da un salto de las viejas estructuras coloniales, se dan paso a un complejo y divergente modo de entendernos; y esa es una palabra común que permite reconocer la esencia transmetódica: ser subversivo. Los transmétodos así pueden ser fácilmente desvirtuados y no reconocer su esencia liberadora bajo las mentes coloniales que se dicen ser complejos; pero aún en los que utilizan la complejidad como ejercicio de poder metódicos; lo que

va en contra de la teoría de la complejidad y sus principios con Edgar Morín y su lucha en contra del reduccionismo.

Los transmétodos decoloniales planetario complejos y sus autores reconocen su innovación y la manera cambiante en la medida que el conocimiento que va cambiando lo amerita; por ello los transmétodos son des-ligantes y re-ligantes en constante advertencia de quedarse estancados en lo prescritos; por ello se des-ligan de los falsos ejercicios de poder; y en su fugas rupturantes esencia de los rizomas que conforman las indagaciones van advirtiendo no definitivo de sus conclusiones, porque es que los transmétodos no buscan verdades acabadas; los entrevistados lo han corroborado; ellos aceptan que la verdad acaba no se llega a conocer jamás; pues el entramad, el tejido, la unidad del conocer es contante y permanente. Lo que está en consonancia con las Sagradas Escrituras que la verdad está en la Biblia y es Jesucristo. Es Dios con su omnisciencia quien conoce su compleja creación.

Quisiera rescatar de los entrevistados en las conclusiones, rupturando nuevamente para dar voces al que han llevado a cabo la evaluación compleja del accionar transmetódico como formalidad en los postgrados en las Universidades:

Un investigador transmetódico piensa con profundo amor por la humanidad en su totalidad y esa es su esencia al investigar. Esa esencia se entreteje con dos esencias características de los transmétodos: la complejidad, que es la vida misma en acción y la decolonialidad planetaria que salvaguarda la vida con categorías inclusivas, tomando en cuenta otros saberes, cosmovisiones y maneras de hacer ciencia para desenmascarar el proyecto colonial antivida que aún mantiene su hegemonía en el Sur global. Por eso, un investigador transmetódico investiga con y desde su experiencia, su subjetividad, su sentipensar y su capacidad de hermeneusis, entrando en un proceso decolonizador de la crisis. Empezando por él mismo, como sujeto doliente del problema, haciéndose consciente del impacto local y planetario que suscita la crisis planteada en el problema de investigación (Entrevistado 11).

Para finalizar, con apenas comienzo de los ejercicios transmetódicos decimos que pese a que la autora de los transmétodos decoloniales planetario complejos lleva conceptualizado seis (6) transmétodos no se descarga continuar con la fusión y decolonialidad de los métodos, de su deconstrucción para seguir en los ejercicios transmetódicos. No nos preocupan las voces de resistencias; por el contrario ellas nos inducen a seguir investigando a supervisar el ejercicio transmetódico y a mostrar día a día la verdadera decolonialidad, complejización y con ello la inclusión de lo planetario como categoría compleja excelente y lo celestial como nuestra habitación eterna.

Agradecimiento y dedicatoria: En el nombre de Jesucristo abrazo a mi Padre Dios amado y le doy las gracias por su inmenso amor; pos su salvación desde su entrega a Jesucristo para que el planeta pueda tener con sus hijos la vida eterna. Les dejo con el primer epígrafe para recordar la esencia principal transmetódica, habla Jesucristo en las Sagradas Escrituras:

También les contó una parábola: Nadie corta un retazo de un vestido nuevo para remendar un vestido viejo. Si lo hace, no solamente arruinará el vestido nuevo, sino que el remiendo no quedará bien en el vestido viejo. Ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo hará que se revienten los odres; entonces el vino se derramará, y los odres se echarán a perder. El vino nuevo debe echarse en odres nuevos. Así, tanto el vino como los odres se conservan (Lucas 5: 36-38).

BIBLIOGRAFÍA

DELUEZE, G. y GUATTARI, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

DUSSEL, E. (2004). Sistema-mundo y Transmodernidad. En Banerje, Ishita; Dube, Saurabh; Mignolo, Walter (eds.), *Modernidades coloniales*. Editorial El Colegio de México, México.

PANIKKAR, R. (1994). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.

PANIKKAR, R. (2021). *Ecosofía. La sabiduría de la tierra*. Barcelona: Fragmenta.

RODRÍGUEZ, M. E. (2021a). La decolonialidad planetaria como apodíctica de la transcomplejidad. "RECIPEB: Revista Científico-Pedagógica do Bié", V. 1, N. 1, p.43-57.

RODRÍGUEZ, M. E. (2021b). La decolonialidad planetaria como urgencia de la complejidad como transmetódica. Revista Perspectivas Metodológicas, Buenos Aires, v.21, e3527, p.1-22. DOI: https://doi.org/10.18294/pm.2021.3527

RODRÍGUEZ, M. E. (2022a). La etnografía crítica: Un transmétodo rizomático transcomplejo en la transmodernidad. "Perspectivas metodológicas", V. 22, e3992, pp.1-21. DOI: https://doi.org/10.18294/pm.2022.3992

RODRÍGUEZ, M. E. (2022b). Transepistemes de la concepción compleja del ser humano: naturaleza-cuerpo-mente-espíritu-Dios. "Revista PerCursos", V.23, N.53, pp.157-179. DOI: https://doi.org/10.5965/1984724623532022157

RODRÍGUEZ, M. E. (2022c). Taras como sátiras en la interpretación de la decolonialidad. "Revista nuestrAmérica", N. 20, e6907459, pp.1-15. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.6907459

RODRÍGUEZ, M. E. (2022d). *La decolonialidad planetaria apodíctica de la teoría de la complejidad*. Itapetininga: Edições Hipótese.

RODRÍGUEZ, M. E. (2023a). Epistemes de los transmétodos decoloniales planetario-complejos. "Revista Educar Mais", V.7, pp. 385- 400, 2023. DOI: https://doi.org/10.15536/reducarmais.7.2023.3236

RODRÍGUEZ, M. E. (2023d). Inconsistencia e interpretaciones en falacias referenciando los transmétodos decoloniales planetario-complejos. "Revista Educar Mais", V.7, pp. 578- 595. DOI: https://doi.org/10.15536/reducarmais.7.2023.3372

RUIZ, E. (2017). Etnográfica para la complejidad. "Gazeta de Antropología", V. 33, N. 2, pp.1-12.

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS. (1960). *Santa Biblia*. Caracas: Versión Reina-Valera.

BIODATA

Milagros Elena RODRÍGUEZ: cristiana, venezolana, Posdoctora en las nuevas tendencias y corrientes integradoras de pensamiento y sus concreciones, México y Cuba, Postdoctora en Educación Matemática, Pensamiento y Religaje en la Transmodernidad, Postdoctora en Ciencias de la Educación, Doctora en Patrimonio Cultural, Doctora en Innovaciones Educativas, Magister Scientiarum en Matemáticas, Licenciada en Matemáticas, 31 años en la Docencia-Investigación Universitaria. Docente titular jubilada de pregrado e Investigadora activa de la Universidad de Oriente, Departamento de Matemáticas. Tutora externa de Multidiversidad Mundo Real Edgar Morín. Algunos artículos publicados 2023: Revista Diálogo UNILASLLE, Brasil, 42 (2023) publica el artículo titulado: Des-ligaje de la sociogénesis y psicogénesis en la Educación Matemática. Revista Sem Aspas, v. 12, 2023, Departamento de Ciencias Sociales y del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales Facultad de Ciencias y Letras, FCLAr / Unesp. Gracias a la Editorial Ibero-Americana de la mano del Dr. José Anderson Cruz; que han publicado mi artículo titulado: Humanismo Inhumano: Deconstrucción rizomática desde la decolonialidad planetaria - complejidad. Ediciones NuestrAmérica, 2023, n. 22, e7608752, publicación continua julio-diciembre. Ha publicado el artículo titulado: Políticas ecosóficas del docente venezolano emergente, insurrección transmetódica. • Revista
Conhecimento & Diversidade, Centro Universitário La Salle do Rio de Janeiro, v. 15, núm. 37 (2023). Se trata del artículo titulado: Esencialidades de la Educación Decolonial Planetaria Compleja en su asunción al principio dialógico – dialéctico. Revista Dialogo Educacional, Curitiva, v. 23 núm. 78 (2023) Dossier Paradigma de la complejidad como subsidio epistemológico en la formación de docentes de Educación Básica. Se trata del artículo titulado: Re-ligar la formación docente: retos decoloniales planetario-complejos en la Educación Básica. http://melenamate.blogspot.com/ http://milagroselenarodriguez.jimdo.com/



Pass: ut29pr1052024




UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864522
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Addled by Technology

Abrumados por la tecnología

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR
https://orcid.org/0000-0003-3063-9182
humberto.ortega@academicos.udg.mx
Universidad de Guadalajara, México

Genaro QUIÑONES TRUJILLO
quibagenarin@hotmail.com
Dirección General de Educación Tecnológica
de la Secretaría de Educación Pública, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864522

RESUMEN

El individualismo excesivo y el neoliberalismo que lo impulsó en las últimas cuatro décadas avivó hasta hace poco la convicción de que la hiper tecnología era el ápice de las opciones a elegir para el ser humano y su existencia futura. Este breve análisis es un ejercicio de reflexión filosófica sobre el ser del hombre de nuestros días que busca cuestionar esa infalibilidad. Un planteamiento construido sobre los cimientos de las matrices culturales de los pueblos originarios o autóctonos de Mesoamérica, en el marco del planteamiento de Soren Kierkegaard (siglo XIX), precursor del existencialismo, y el escenario tecnológico vaticinado por el filósofo europeo Günther Anders (1902-1992). De esta manera, aspiramos a columbrar un modesto cuerpo de ideas que contribuya al debate acerca del futuro del hombre hiper-tecnologizado emprendido por pensadores e investigadores de diversas disciplinas (entre otros, etnólogos, historiadores, sociólogos y psicólogos). Un esfuerzo encaminado a dilucidar sobre la trayectoria cada vez más ciega del quehacer reciente del hombre moderno y la apremiante necesidad de reintegrarlo a su verdadera escala natural.

Palabras clave: neoliberalismo, hiper tecnología, decadencia, reintegración, escala natural.

ABSTRACT

Unbridled individualism and the neoliberalism that has been its biggest booster in the last four decades has propagated the conviction, only recently challenged, that hypertechnology is the pinnacle of humankind's aspirations and represents its future. This brief talk is a philosophical reflection about what it means to be human today, in an attempt to question the supposed infallibility of the technological project. The reflection draws on the cultural matrices of the original or autochthonous peoples of Mesoamerica, within the framework of the 19th-century philosopher Søren Kierkegaard's thinking, which prefigured existentialism, and the technological scenario envisioned by the European philosopher Günther Anders (1902-1992). With these pieces we attempt to cobble together a modest body of ideas to contribute to the debate among thinkers and researchers from a wide range of disciplines (including ethnologists, historians, sociologists and psychologists) about the hypertechnological future of humanity. Our reflection aims to shed light on modern society's blind, headlong rush into the technological project and the pressing need to recalibrate human existence at more natural scale.

Keywords: neo-liberalism, hypertechnology, decadence, reintegration, natural scale.

Recibido: 04-11-2023 ● Aceptado: 07-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCTION

All of the human race's endeavors follow an archetypical evolutionary structure that keeps human beings from detaching themselves voluntarily from their mythical or magical state (Carl G. Jung, 1984). For this reason, the sphere of needs that drives them to act or to move forward necessarily expresses a kind of religiosity, which leads them inexorably to come up with God (Mircea Elíade, 1986), regardless of whether that god has today been replaced in the minds of many by dreams of greatness, lust for power, the desire to accumulate wealth, etc. (Julian Jaynes, 1987).

As we can see, over the curve of life people fill in the gaps left by that divine nostalgia. How do they understand their time, how do they integrate it, how do they use it? That is the least of their concerns. People, in each moment of their existence, try to fill their inexplicable emptiness with surrogates (Joseph Campbell, 1980). If they find themselves deprived of their fundamental motivations, whether it be youth, power, sex, work, money, status, children, etc., they break down one way or another (P.D. Ouspensky, s/f). Some even die, when that axis around which their life revolves comes to an end. They have nothing left to do, according to their model for understanding the world (Kierkegaard, 1975: 1981; 2013a; 2013b).

In this respect, Günther Anders, the philosopher and intellectual born in Breslavia in 1902 (by then, part of the German Empire) and who died in Vienna, Austria in 1992, asserted the following:

Like most of our contemporaries, including statesmen who live in industrialized countries, we have given up (or we have unthinkingly followed others in doing so) seeing ourselves as the subjects of history… In our place we have exalted other subjects of history or, to be more precise, a single subject: technology, whose history is not, like that of art or music, one of many other "histories," but History. At least it has become History in the course of recent history, which has been confirmed in the most terrible way by the fact that humankind's being or not being depends on the development and use of technology (2011a: 279).

Following this unyielding logic, human beings realize that they are fragile, natural beings, that by being part of the Whole they are also part of Nature (Roger Walsh, 1984). People can know that nothing is foreign to them, or they can be oblivious to it, but that does not matter. Everything they can know or be aware of regarding the particular turns out to be irrelevant, because the inexorability of the link is radical. This initial reasoning is so broad that it might serve as a doorway leading to the key reflections that I wish to share with you as a way of pondering some of the warnings left to us by Günther Anders (1902-1992).

Günther Anders thought that there was not only that distance between being and nature, but that the technologization of being was feasible at the most intimate scale of the options that we have before us to choose from, as part of our free will. It would seem that "we are condemned to settle for phantoms of the world instead of experiencing the world" (Anders, 2011b). Thus, we tend to be easily used in actions whose effects lie beyond the horizon of our sight and the sphere of our decisions, as if we were cogs in a machine (pfr. Anders, 2011b). In this sense, one may ask, How to begin reconciling ourselves with ourselves, with the world of objects, and with Nature?

Cuando comienza el párrafo luego de un intertítulo se escribe siguiendo las reglas generales para los párrafos. Las citas dentro del cuerpo se escriben con el apellido del autor/as/es con las reglas del castellano solo con la inicial en mayúscula y el resto del apellido en minúscula (Apellido: año, p.xx).

Cuando agregue citas textuales que sobrepasen las tres líneas deberá hacerlo en párrafo aparte, sin sangría y con margen izquierdo comenzando en el número 1 tal como está este ejemplo. El margen derecho sigue la línea de los demás párrafos. Al terminar se colocará la cita antes del punto final de la siguiente forma (Apellido: año, p.xx).

DEVELOPMENT

Re-ligare Natura

If we look closely, we will see that human beings are not aware of our natural separation, or of our own conditioning. We see how people can understand, or else refuse to understand; to understand how things work, refuse to interpret them. Anders explained the conditionings as follows,

Human beings are trained in passivity. Since we are accustomed to seeing images, but not to being seen by them; to hearing people, but not to being heard by them, we are becoming accustomed to an existence in which we are deprived of half of our existence as persons. (…) We are even dispossessed of the freedom to be aware of our lack of freedom. For "slavery" is shipped to us at home and served to us as a commodity of entertainment and comfort (Anders, 2011b).

For example, what do city-dwellers do? Lose awareness of themselves, of their natural function, and of the fact that the very construction of cities is driven by the outside world (G.I. Gurdjieff,, 1977). They forget that everything that happens or that happens to them is decided and driven by Nature.

No one today can overlook the fact that this poses a great threat for humanity: the destruction of the environment, the possibility of creating artificial intelligence that will put an end to human beings, the problems that genetically-modified organisms could bring about, the question of nuclear energy… All of these threats are the result of enormous technological capabilities. The fact that we have trouble imagining the consequences of our technology and that we are hard pressed to produce a proportionate moral response points to the inferior development of our representational and moral powers (Virginia Ballesteros, 2016: 32).

Let us consider an example. City dwellers might have noticed that ants exist, that they dig holes in the ground and that they tend to do this in certain spaces. However, it is not easy for city dwellers to link the purpose of this action to their surroundings, to realize that digging holes just might serve the purpose of helping rainwater to infiltrate downward and replenish our aquifers. Of course, they will never understand why a field where the ants have been exterminated produces poor harvests (Campbell, 1989). In other words, it will be very hard for them to understand how the ecological chain really works.

The water hyacinth in Lake Chapala is another example. We all see it as a problem, a stubborn invasive species, when one of its functions is to filter heavy metals (manganese, aluminum, copper) out of the water. Many of the solutions being debated revolve around removing it from the lake, eradicating it. That, however, is the wrong approach. The problem will not be solved by getting rid of the water hyacinth, but by getting rid of the heavy metals.

There is a beautiful story about heather, a hardy bush that grows on inhospitable land. It is apparently tasteless. Sheep do not eat it, but they let their droppings fall on it, inadvertently fertilizing the ground. Heather also produces shade in very hot environments. Over time, heathlands improve and become productive land because they attract clouds and rain. The land improves due to an outside force that works on it. This cycle is interrupted when people decide to simply exterminate the heather, considering it an annoyance (Heinz R. Pagels, 1991).

Technology-body-cities

Whatever human beings make falls under the heading of technology. "Anders' major work, The Obsolescence of Humankind, (published in two volumes, the first in 1956 and the second in 1980), primarily discusses the transformations that the human condition has undergone in the post-war age of industrial and technological revolution, i.e., in the light of the technologies of the electronic age (television, radio-communications, cybernetics)" (Guillermo Rodríguez Alonso, 2017: 83).

For this reason, we approach technology as the extension of one or more of our senses, which, once developed, modify what human beings have before them: their world. Thus, what is presented to us as technology expresses another deified form of being (George Friedman, 1970; Marshall McLuhan, 1987).

Technology is currently bringing about changes that profoundly modify the conditions of human life. In addition to these transformations, “environmental stimuli and demands have taken on an unprecedented pace and acceleration; it is undeniable that humans’ psyche, particularly their ways of feeling, perceiving, imagining and loving, have been overwhelmed by the rich, varied pressure of the transformed environment and by the unceasing need to react to this pressure” (Friedman: 43).

Unfortunately, the breakthrough of new technology is not without cost. Technological breakthroughs are coming faster and faster, sowing ever more chaos and disruption. “There are no filters to stop their emergence when they prove to be evidently harmful for people, because they are brought to the market by those who profit the most from their acceptance” (Mander: 188). Mander discusses both motivations and purposes:

The public is uninvolved; there are no forums for argument. No pros and cons. No referenda... By the time the alarm finally goes off, technologies have intertwined with one another to create yet another generation of machines, which makes unraveling them near to impossible, even if society had the will to do it.... We continue to view them as if they were separate, discrete systems, but they aren't. Computers are at the base of them all, and also plug them into one another and into central systems of management and institutional control, made larger than ever before possible. In fact, the whole complex web of systems ought properly to be thought of as one technology that effectively encircles the globe, and that can instantaneously communicate with all its parts. Rather than a biosphere, we have a Technosphere. Call it mega technology (Mander: 188-189) [...] As a society we have been slow learners, but there is an emerging awareness that we may have been led down the garden path by false advertising toward a fantasy world, created by romantics who had an economic stake in our accepting their dream (Mander: 190).

Fleeting learning

The phenomenon of communication falls outside the use of these laws. Why? Because social communication media offer us artificial stimuli and these artificial stimuli characterize the new simulation culture born of mass media (Jean Baudrillard, 1993). “Each culture creates its own sensory array in accordance with the demands of the medium” (J. Culkin, quoted by Gutiérrez, 1982: 108). Thus, the perceptual possibilities of each person in the West are being “conditioned by a culture that is being chiseled by mass media.” However, “while each sensory experience may release a certain amount of sensory energy, the distribution of this energy among the five senses varies depending on the medium used” (Gutiérrez: 108).

Perhaps these developments could be summarized in an admittedly simplistic formula: the greater the volume and speed of data, the greater the ignorance and detachment from reality. For example, how much can people know about the road to Chapala if they travel it at high speed by car (in spite of making the trip three times a week for ten years), compared with the knowledge acquired by a person who has walked the route only once? This is the qualitative difference in the perception of images and knowledge when they are mediated by speed.

Communication media increase speed because they are extensions of the human person (McLuhan, 1987). If we ask, “How much is 23 x 72?” and we do the calculation, we will realize that, even though the procedure is slower, we are capable of employing the logarithms that lead to the result: 1456. In other words, we know with certainty the number, the logarithms and the result. That does not happen when we use a calculator, because it does not show the components of each operation, just the result.

The characteristic allure of images in today’s world comes from their immediacy. The immediacy of images as a representation of the world and of beings clashes with the image consumer’s affectivity and sensitivity. Images offer us concrete, polyform, experiential information. In the presence of images, perception,

intuition and affectivity come into play before the personality control mechanisms are ready to grasp the intended messages (Cohen-Seat and Fongeyrollas, 1967: 35). Images end up dominating people in their unconscious. Driven always and everywhere by the immediacy of images and sounds, people have become satisfied consumers of the allure of images…. (Gutiérrez, 1982: 23).

Virtual involution?

There are many models of perception; in the West, however, we have exalted a single one, which means that our interpretative scope and the meaning we draw from phenomena tend to be shallow. This becomes evident when one has freedom of perception or broadened perception (Naimy Mikhail, 1993).

If we understand perception to be the organism's immediate response to the energies that excite its sensory organs and thus that all perception is an organic response, then educating perception consists of making those immediate responses more and more objective, in the sense of relating them as closely as possible to the object of perception (Gutiérrez: 107).

It is worth asking ourselves whether a revision of this model is in order today, given the fact that its underlying foundations – the presumption of an unequivocal interpretation of phenomena and the effective control of nature – have been undermined by chaos theory and recent mathematical developments involving fractals:

We are just beginning to understand that chaos and unpredictability are more deeply embedded in nature than we ever imagined...Most of the natural world does not conform easily to linear equations. Nonlinear fractal forms are the rule rather than the exception (Oliver, 1992: 172).

Might it be feasible then to challenge Western premises on the basis of perceptual formulas that consider reconnection from a non-Western perspective? As Anders observes, "the subjects of freedom and non-freedom have changed places. Freedom belongs to things; what's non-free is man" (Anders, 2011a: electronic). All the more so when the Korean professor from the University of Berlin, Byung Chul Han, warns that "the tsunami of information leaves the cognitive system itself swamped in its wake. Data are no longer stable units. They lack the firmness of being" (Han, 2021; 14). Indeed, as he points out,

The Industrial Revolution reinforced and expanded the sphere of things. It effectively distanced us from nature and craftsmanship. Digitalization is doing away with the paradigm of things. It subordinates them to information. Hardware upholds software; it is secondary to information. Miniaturization shrinks it more and more. The internet of things turns it into no more than an information terminal (2021: 15).

Consequently, if we wish to challenge the Western model, we need to ask what this revision would look like. Might it turn out to be an involutive aberration? In this regard, Mander has the following to say:

There is no denying that all of this amounts to considerable adjustment, but it's not as if Western world were much choice. Truly, such change is inevitable if sanity and sustainability are to prevail. To call this adjustment 'going back' is to conceive of it in fearful, negative terms, when the changes are actually desirable and good. In fact, it is not really going back; it is merely getting back on track, as it were, after a short unhappy diversion into fantasy. It is going forward to a renewed relationship with timeless values and principles that have been kept alive for Western society by the very people we have tried to destroy (384).

And he proposes:

As for whether it is 'romantic' to make such a case, I can only say that the charge is putting the case backwards. What is romantic is to believe that technological evolution will ever live up to its own advertising, or that technology itself can liberate us from the problems it has created. So far, the only people who, as a group, are clear-minded on this point are the native peoples, simply because they have kept alive their roots in an older, alternative, nature-based philosophy that has proven effective for tens of thousands of years, and

that has nurtured dimensions of knowledge and perception that have become opaque to us. It is the native societies, not our own, that hold the key to future survival (Mander: 384).

Choices

It is important to proceed with a cool head. Now that we have more grounds to recognize why indigenous communities have been misunderstood, it is time to acknowledge with mature humility that, by any measure, many of them boast a civilizational foundation that is better integrated than our model.

On Utopia Inverted:

We are now smaller than ourselves and this is an underlying dilemma of our age. In other words, we are incapable of creating an image of something that we have made ouraselves. We are, then, inverted utopian thinkers: just as utopian thinking was incapable of doing the things it imagined, we are incapable of imagining the things we do (Anders, quoted by Pedro Palá, 2021: 10).

In this way, the struggle to defend otherness could be followed by viable cultural attempts to preserve knowledge of ancient models, by teasing out the most effective and transferrable perceptual capacities and qualitative traits of those models for our social context today.

Today, the solutions applied by many peoples and communities to everyday human problems show marked advantages over our world in a wide range of contexts (political economic, social, psychosocial, moral, etc.). For example, for many semi-nomadic peoples, small children call out the greatest maturity in people, and the most solid community values: all children are protected by all adults. All adult men are called papa, and all women, mama; all dispense teaching and care. Violence is inconceivable, and as a result, there is no crime.

We are obviously dealing with very different approaches to reality, to social interaction, to the transfer of information and to the conservation of the species and resources. Applying such an approach in a complex, diffuse culture such as the Western world's would require not just genuine recognition but also a very high capacity for assimilation and for individual and collective transformation. As Anders says:

We find ourselves in the paradoxical situation of having to tame our own products, as we have always, up to now, had to do with the forces of nature. Current efforts to produce so-called "clean weapons" are endeavors unlike any other, because what humanity is trying to do now is to enhance its products by making them less potent, by watering down their effects (Anders, 2019: 8).

Along these same lines, Gilbert Cohen-Seat and Pierre Fongeyrollas add:

Humanity owes its peculiar situation today to the fact that the most powerful and refined information technologies are emerging alongside a resurgence of fundamental intuitive faculties that civilization has seen fit to keep in check and disguise for thousands of years. It would seem that man, as he approaches the pinnacle of his power, finds himself forced to reconcile with himself and recover the original unity of his intelligence and his instinct (1967: 119).

In this regard, it is important to underscore the deterministic transcendence of the opposite tendency, aggravated by the acceleration of change in the technological domain of today's world. As Anders observes,

Human beings now look like miserable raw material, suffering from an inferiority complex, trying to conform to machines. Each machine demands something different from people, requires us to become something different, to model ourselves depending on the particular case in a way that is expected to surpass the false modeling. Our defect in this process is our acquiescence to corruption due to our ephemeral mortal nature (Rasini quoted by Palá, 2021: 7) [...] Human beings are reduced to a means, to a commodity with a quantifiable exchange value. People accept their reduction to a thing; in fact, they long for it as a way to achieve a level of perfection that they could not attain otherwise (Gehlen quoted by Palá, 2021: 6).

We wonder whether it could be Nature itself that is speeding up the pace of things. And if so, what would be the impact for a man who finds himself completely cornered, who no longer has the freedom to choose what he does (Soren Kierkegaard, 1987; Francesc Torralba, 1988). Are we not justified in looking for other ways out, aside from the one sketched here, for the purpose of redressing this blackest of scenarios?

Mircea Eliade pointed out, almost 60 years ago,

The different types of civilization are organically united to certain religious forms, but that in no way rules out spontaneity and, in the final analysis, the anti-historical condition of religious life. Because all history is, in a certain sense, a fall from the sacred: a limitation and a diminishment. But the sacred does not stop manifesting itself, and in each new manifestation it reassumes its initial tendency to reveal itself totally, in all its fullness… This is the same as saying that for some religious mindsets in crisis, a historical leap is always possible, allowing them to reach positions that would otherwise be inaccessible (1976: 16).

CONCLUSIONS

What has happened to people's senses as a result of today's technology? It is evident that they have been trained to perceive objects faster, although not fast enough to consider them ready to make a leap from one perceptual dimension to another. "Even when we have precise control over an iterative process, we cannot predict its effects at any specific place or time" (Oliver, 1992: 184)

Nevertheless, the idea is promising. Nicolis and Prigogine already stated three decades ago:

Now, at the end of this century, more and more scientists have come to think, as we do, that many fundamental processes shaping nature are irreversible and stochastic; that the deterministic and reversible laws describing the elementary interactions may not be telling the whole story. This leads to a new vision of matter, one no longer passive, as described in the mechanical world view, but associated with spontaneous activity. This change is so deep that we believe we can truly speak of a new dialogue of man with nature. (Gregoire Nicolis & Ilya Prigogine, Exploring Complexity, (W.H.Freeman, New York), 1989, quoted by Dick Oliver, 1992: 190).

Provided a time limit is reached, it might be feasible to start apprehending two dimensions at once: one, the dimension of the isolated phenomenon; the other, the dimension of its value in the overall meaning. In other words, if the speed does not pass that threshold, it will not be possible to move from one skill to the next. Unless… everything remains at the level of good offices:

When you begin to think fractal, the world is a very different place indeed. Each part of that world is defined not by its division from others, but by its resonance with a greater whole. Separation becomes a ridiculous idea when one's identity is gained by a unique transformation, rather than a greedy withdrawal. Just as every part of the body synchronizes with and permeates all others, my individuality is strengthened rather than threatened through giving and cooperation (Oliver: 220).

Are we then in some kind of transition, in the midst of a transformation that is so profound and fast that our senses have been forced to cede their place to technological stimuli? As in the case of computers, where it is noteworthy that people stop investing time in making better use of them. Following this line of thinking, we should then interpret those human beings – who find themselves immersed in a process of accelerated change – turn off part of their awareness in order to catch their breath and deal with the ever greater increments of speed that everyday life imposes on them.

This would be another aspect, barely suggested here, that we think should move us to deeper reflection. Although it could be argued that its effects contradict or extrapolate some of the arguments of the thesis presented throughout this paper, from our viewpoint, they actually support it. In the final analysis, all the possible responses that can be derived from the two channels or paths – aimed at alleviating existential anguish, the loss of meaning and the values of humanity today – point to a trajectory of change that will end

up closing the two sides of the pincers as they pursue the same end. The process is already here, it has not stopped, and everything indicates that it will only grow faster and faster.

BIBLIOGRAPHY

ANDERS, GÜNTHER. (2011a). *La obsolescencia del hombre (vol. I).Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial.* Valencia: Pre-textos. Disponible en: https://archive.org/stream/pdfy-cQVUoBOM_G0E2/La+obsolescencia+del+hombre+- +Gunther+Anders_djvu.txt.

ANDERS, G. (2011b). *La obsolescencia del hombre (vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial.* Valencia: Editorial Pre-textos. Disponible en: https://www.pre-textos.com/escaparate/product_info.php?products_id=1275.

ANDERS, G. (2019). *Tesis para la Era Atómica.* Disponible en: file:///C:/Users/Dalia/Downloads/77205-226685-1- PB.pdf.

BALLESTEROS, VIRGINIA (2016). "Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía

moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* Suplemento 5 (2016), 31-41, ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico); http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268521, p.32).

BAUDRILLARD, JEAN, (1993). *Cultura y Simulacro*, (4ta ed., Kairós, Barcelona), c1978, 1993.

CAMPBELL, JOSEPH, (1980). *El Héroe de las Mil Caras; psicoanálisis del mito*, (2nda reimp., CFE,México), c1949, 1980.

CAMPBELL, J. (1989). "Mythologies of the Primitive Planters: The Middle and Southern Americas", en *Historical Atlas of World Mythology*, (Part 3 of Vol II; Harper & Row Publs, New York), 1989.

COHEN-SEAT, G Y FONGEYROLLAS, P. (1967). *La influencia del cine y la TV*, (Fondo de Cultura Económica,México), 1967.

ELÍADE, MIRCEA, (1976). *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, (2da edición Español, tr.del francés Ernestina de Champourgin, Fondo de Cultura Económica, México), c1951, 1976.

ELÍADE, M. (1986). *Tratado de Historia de las Religiones*, (6ª.edición español, tr. del francés por Tomás

Segovia, Era, México), c1964, 1986.

FRIEDMAN, GEORGE, (1970). *El Hombre y la Técnica*, (Ariel, Barcelona), 1970.

GURDJIEFF, G.I., (1977). *Encuentro con Hombres Notables*, (Hachette, Buenos Aires), c1967, 1977.

GUTIÉRREZ, FRANCISCO (1982). *El Lenguaje Total, Una Pedagogía de los Medios de Comunicación*, (5a.ed.,Editorial Humanitas, Buenos Aires), c1972, 1982.

HAN, BYUNG-CHUL (2021). *No-cosas, quiebras del mundo de hoy*. Taurus-Penguin Random, c2021.

JAYNES JULIAN, (1987). *El Origen de la Conciencia en la Ruptura de la Mente Bicameral*, (FCE, México, D.F.), c1976, 1987.

JUNG, CARL G., (1984). *Simbología del Espíritu* (2 reimp., CFE, Méxco), c1951, 1984.

KIERKEGAARD, SØREN (1971). *Christian Discourses*, Lowrie trans., Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1985). *Philosophical Fragments*, Hong trans., Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1987a). *Either/Or*, Vol. I, ed. and trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1987b): *Either/Or*, Vol. II, ed. and trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (2013a). *Concept of Anxiety*, Thomte trans., Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (2013b). *Sickness Unto Death*, Hong trans., Princeton: Princeton University Press.

MANDER JERRY, (1991). *In the Absence of the Sacred, The Failure of Technology & the Survival of the Indian Nations,* (Sierra Club Books, San Francisco), c1991.

MCLUHAN, MARSHALL (1987). *La Comprensión de los Medios como las Extensiones del Hombre*, (10aimp.,Diana, México D.F.), c1969, 1987.

NAIMY MIKHAÏL, (1993). *El Libro de Mirdad, un faro y un puerto*, (2nda ed., Lectorium Rosicrucianum, Madrid), c1988, 1993.

GREGOIRE NICOLIS & ILYA PRIGOGINE, (1989). *Exploring Complexity*, (W.H.Freeman, New York), 1989

OLIVER, DICK. (1992). *Fractal Vision; put fractals to work for you*, Sams Publishing, Carmel, 172.

OUSPENSKY, P.D., (2011). *Psicología de la Posible Evolución del Hombre*, (Gaia ediciones, Buenos Aires),

PAGELS, HEINZ R. (1991). *Los Sueños de la Razón, El ordenador y los nuevos horizontes de las ciencias de la complejidad*, (CONACYT/Gedisa, México D.F.), c1991.

PALÁ, R. PEDRO (2021). *La obsolescencia de lo político. Las consecuencias de la filosofía de Günther Anders. Disponible en:* file:///C:/Users/Dalia/Downloads/Dialnet- LaObsolescenciaDeLoPolitico-8072040%20(2).pdf

RODRÍGUEZ ALONSO, GUILLERMO (2017). "Günther Anders, Técnica y Apocalipsis", *Forma. Revista D'estudis Comparatius,* Vol. 16, Fall 2017, pp. 81-95.

SANTOS, JOSÉ ANTONIO (2017), "El hombre tecnológico como fetiche de la modernidad ampliada. Acuerdos y desacuerdos con la posmodernidad como resistencia, de Jesús Ballesteros", *Díkaion Revista de Fundamentación Jurídica*, vol. 26, núm. 1, pp. 11-30, 2017.

TORRALBA ROSELLÓ FRANCESC (1988), *Poética de la libertad*, *Lectura de Kierkegaard,* Caparrós Editores, Madrid.

WALSH, ROGER, (1984). *Staying Alive, The Psychology of Human Survival*, (New Science Library, Shambhala Publs., Boston), c1984.

BIODATA

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR es mexicano, Doctor en Derecho por la UNAM, adscrito como Profesor investigador titular de la Universidad de Guadalajara desde 1989. Su foco de interés abarca diversos campos de las humanidades relacionados con filosofía, comunicación, arte y cultura, siendo profesor en dicha institución de materias afines en programas de licenciatura y posgrado. Ha publicado algunos libros (7), varios capítulos de libros y artículos científicos en revistas especializadas de México y de otros países. Es Perfil PRODEP, miembro de la Junta Académica del Doctorado en Humanidades, del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel II), del Cuerpo Académico Consolidado UDG-CA-595 y de varias asociaciones y redes internacionales. Actualmente es responsable de un proyecto de investigación que estudia los vínculos entre memoria histórica, creatividad pictórica y literaria. También tiene trayectoria como artista plástico: www.hov-art.com.mx. Artículo reciente: “Kierkegaard, Dostoevsky y Quetzalcóatl. Consonancias simbólico existenciales”, *Ars Brevis, Anuari de la Cátedra Ramon Lull Blanquerna*, Universidad Ramon Lull, Barcelona,España, Número 27, junio, 2022, pp.171-183. ISSN: 1136-3711

Genaro QUIÑONES TRUJILLO, (1943) es arquitecto por la UNAM, constructor de diversas obras, conjuntos arquitectónicos y responsable de proyectos urbanísticos en la ciudad de México y en diversos estados de la República durante las primeras décadas de su vida profesional. Su formación científica, técnica y humanística, así como su espíritu inquisitivo lo llevaron a ingresar al sector educativo desde 1971. Ha desarrollado una carrera de actividades como maestro, investigador, conferencista y coordinador de áreas relacionadas con Matemáticas avanzadas, orientación vocacional, ciencias de la comunicación y tecnología educativa para diversas instituciones de educación superior de la ciudad de México y de Guadalajara. Su producción ensayística es considerable. Ha sido además asesor y consultor del Instituto Politécnico Nacional, el CeNETI, la Asociación de Universidades e Instituciones de Educación Superior y de la Universidad de Guadalajara. Actualmente es maestro emérito e investigador jubilado de la Dirección General de Educación Tecnológica de la Secretaría de Educación Pública en Jalisco.



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital Repositorio Académico




ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10903720
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Historización de los conceptos de la realidad histórica y su relación con la pedagogía

Historization of the concepts of historical reality and its relationship with pedagogy

Ismael CÁCERES-CORREA
https://orcid.org/0000-0001-7051-2499
ismacaceres@outlook.com
Investigación independiente

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10903720

RESUMEN

Se analiza la relación entre la «historización de los conceptos» de Ignacio Ellacuría y la «dialogicidad» de Paulo Freire, reflexionando sobre su aplicación en la enseñanza de la historia y las ciencias sociales. Se utiliza una metodología cualitativa centrada en el análisis crítico de los textos de ambos autores, aplicando sus teorías a la pedagogía. La historización de los conceptos permite reinterpretar dinámicamente los fundamentos de la justicia, libertad y los derechos humanos, destacando la relevancia de entender y enseñar estos campos desde una perspectiva crítica que estimule la conciencia y la acción social. La dialogicidad emerge como una herramienta esencial para la educación liberadora, destacando el valor del diálogo, la colaboración y la reflexión crítica. El análisis concluye que la integración de estos enfoques teóricos proporciona una base sólida para una pedagogía que no solo transmite conocimiento, sino que también capacita a los/as estudiantes para ser agentes de cambio social, enfatizando la importancia de abordar la enseñanza de la historia y las ciencias sociales desde una perspectiva que prioriza la transformación y la justicia social.

Palabras clave: educación liberadora, historización de conceptos, interdisciplinariedad, compromiso social, investigación-acción-participativa.

ABSTRACT

The relationship between Ignacio Ellacuría's "historicization of concepts" and Paulo Freire's "dialogicity" is analyzed, reflecting on their application in the teaching of history and social sciences. A qualitative methodology centered on the critical analysis of the texts of both authors is used, applying their theories to pedagogy. The historicization of concepts allows for a dynamic reinterpretation of the foundations of justice, freedom, and human rights, highlighting the relevance of understanding and teaching these fields from a critical perspective that stimulates awareness and social action. Dialogicity emerges as an essential tool for liberating education, emphasizing the value of dialogue, collaboration, and critical reflection. The analysis concludes that the integration of these theoretical approaches provides a solid foundation for a pedagogy that not only transmits knowledge but also empowers students to be agents of social change, emphasizing the importance of addressing the teaching of history and social sciences from a perspective that prioritizes transformation and social justice.

Keywords: liberating education, historicization of concepts, interdisciplinarity, social commitment, participatory action research.

Recibido: 17-11-2023 ● Aceptado: 30-01-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Esta investigación profundiza en dos conceptos cruciales para la comprensión de la praxis educativa en el ámbito de la historia y las ciencias sociales: la «historización de los conceptos» y la «dialogicidad». Estos conceptos, explorados a través de las perspectivas de Ignacio Ellacuría y Paulo Freire, respectivamente, sirven como ejes teóricos para articular una práctica pedagógica que se oriente hacia la transformación social y la liberación de los oprimidos. Lo que se busca es el análisis de cómo estos dos marcos teóricos se entrelazan y complementan para ofrecer una visión crítica y emancipadora de la enseñanza de la historia y las ciencias sociales.

En este trabajo se busca dilucidar el concepto de «historización de los conceptos» propuesto por Ignacio Ellacuría (1978; 1981; 1989; 1990), enfatizando su relevancia para una comprensión dinámica y transformadora de la realidad histórica. Este enfoque permite ver la historia como un proceso activo de actualización de posibilidades que configura nuestro presente y futuro. También se analiza el principio de «dialogicidad» presentado por Paulo Freire en su obra *Pedagogía del Oprimido* (2005 [1969]), destacando su importancia para una educación que fomente la conciencia crítica y la acción transformadora. El diálogo, en la obra de Freire, se erige como un método fundamental para el desarrollo de una pedagogía liberadora que considera a las personas como co-creadoras de conocimiento.

La estructura del artículo se organiza en dos secciones teóricas principales y una sección final de análisis y discusión reflexiva. En la primera sección, se explora la «historización de los conceptos» y la interpretación de la historia con base en las contribuciones de Ellacuría. Se analiza cómo este enfoque desafía las comprensiones estáticas de conceptos clave como justicia, libertad y derechos humanos, y aboga por una reinterpretación constante de estos en respuesta a las realidades históricas cambiantes. En la segunda sección se aborda la «dialogicidad» y la interpretación de la historia desde la perspectiva de Freire, examinando cómo el diálogo actúa como vehículo para la concienciación y la praxis social. En la sección final, se destaca la relevancia de este enfoque para construir procesos educativos que promuevan la colaboración, el cuestionamiento crítico y la transformación colectiva. También, se defiende la convergencia de estas propuestas teóricas y su potencial aporte a la enseñanza de la historia y las ciencias sociales.

La metodología propuesta para este estudio se articula en torno a un enfoque cualitativo, reflexivo y dialógico, que se fundamenta en el análisis crítico de textos y prácticas pedagógicas a través de los marcos teóricos de la «historización de los conceptos» de Ignacio Ellacuría y la «dialogicidad» de Paulo Freire. Este enfoque metodológico implica, en primer lugar, una revisión exhaustiva y crítica de las obras principales de estos autores, con el objetivo de extraer los principios fundamentales que subyacen a sus teorías. A continuación, se procederá a la aplicación de estos principios a la reflexión pedagógica de la enseñanza de la historia y las ciencias sociales.

Este artículo pretende contribuir al campo de la educación en historia y ciencias sociales proponiendo un marco teórico y metodológico que enfatiza la importancia de entender y enseñar estos campos desde una perspectiva crítica y liberadora.

HISTORIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS

Ignacio Ellacuría en su obra cumbre, *Filosofía de la realidad histórica* (1990), aborda la «historización de los conceptos» a través de una reflexión sobre la actualización de posibilidades en el marco de la historia como proceso. Este enfoque se basa en entender la historia no solo como transmisión de eventos pasados —vicisitud—, sino como un proceso continuo y dinámico (Zubiri: 1995 [1968]) donde las posibilidades se actualizan constantemente, permitiendo nuevas formas de entender y estar en la realidad. Ellacuría (1990), enfatiza en la importancia de entender la historia no solo en términos de lo que ha ocurrido, sino —con mucha más importancia—, en términos de cómo el pasado da cuenta y transforma el presente y el futuro a través de un proceso continuo de actualización de posibilidades y reinterpretación de la realidad. Con esto se

destaca el papel activo de la historia en la conformación de nuestra comprensión de la realidad y en la generación de nuevas capacidades y posibilidades para la humanidad.

La discusión acerca de la historización de los conceptos sugiere que la historia, al ser entendida como un proceso de actualización de posibilidades, no se limita a ser una simple sucesión de hechos o eventos —ni episódica ni anecdótica—. Más bien, se presenta como un campo dinámico donde los modos de estar en la realidad y las posibilidades asociadas a estos modos son constantemente reinterpretados y redefinidos (Ellacuría: 1990, pp. 514-528). Este enfoque implica una reflexión profunda sobre cómo las posibilidades del pasado se transforman y se convierten en la base para nuevas posibilidades en el presente y el futuro, resaltando el carácter procesual y creacional de la historia (Ellacuría: 1990, pp. 532-555).

En escritos anteriores se puede rastrear el método ellacuriano (Ellacuría: 1978; 1981; 1989), con el que busca enfrentar el uso ideologizado de conceptos como justicia, libertad, democracia y desarrollo económico, los cuales, aunque proclamados como universales, en muchas ocasiones justifican situaciones de injusticia y pobreza, legitimando la opulencia de unos pocos en contraposición a la carencia de las mayorías. La historización de los conceptos se fundamenta en una comprensión de la historia como apropiación y actualización de posibilidades y no como un mero despliegue de potencialidades preexistentes en la naturaleza o la persona humana (Ellacuría: 1990, pp. 514-528). Ellacuría enfatiza que los conceptos deben entenderse y aplicarse de manera que reflejen las realidades históricas específicas en las que se usan, es decir, deben ser conceptos históricos en lugar de universales o abstractos. Un concepto histórico, por lo tanto, varía su significado según las circunstancias y contextos particulares, y su verdad se mide por sus resultados y la necesidad de adaptar su contenido a las realidades cambiantes, manteniendo su sentido esencial (Ellacuría: 1978, pp. 14-15; 1981, pp.1-4; 1989, p. 3).

Este enfoque implica un proceso de desideologización, al desenmascarar las racionalizaciones que encubren intereses específicos a través de conceptos que, aunque presentados como universales, en realidad sirven para mantener estructuras de poder y opresión (Ellacuría: 1978, p. 3). La historización, entonces, tiene como objetivo verificar la realización concreta de lo que estos conceptos pretenden en la práctica, identificar las condiciones que impiden o posibilitan su realización efectiva, y determinar un marco temporal para evaluar su cumplimiento (Ellacuría: 1981). Ellacuría aplica este método a conceptos como los derechos humanos, la propiedad y el bien común, demostrando cómo su comprensión y aplicación deben evolucionar en respuesta a las condiciones históricas y sociales específicas para promover la justicia y el bienestar común. La historización, en su esencia, busca situar los conceptos dentro de su contexto real, facilitando así una comprensión más auténtica y aplicable de los mismos, en contraposición a una interpretación abstracta y descontextualizada que ignora las realidades sociales y económicas predominantes (Ellacuría: 1978; 1981; 1989; 1990).

Para una visión detallada, en el siguiente apartado se presentan los desafíos y las propuestas de realización de la historización en conceptos críticos como el bien común y los derechos humanos a partir de tres textos del archivo personal de Ignacio Ellacuría (1978; 1981; 1989).

Desafíos y propuestas de realización de la historización de los conceptos

En su texto de 1978, Ignacio Ellacuría plantea una revisión crítica a los conceptos «bien común» y «derechos humanos» en el contexto de las realidades históricas y sociales específicas de su época —sociedades divididas—. En esta aproximación al entendimiento abstracto y formal del bien común y los derechos humanos argumenta que, sin considerar las condiciones reales de su realización, estos conceptos pueden ser utilizados ideológicamente para perpetuar injusticias y desigualdades. La historización implica examinar cómo se están realizando efectivamente el bien común y los derechos humanos en una circunstancia histórica dada y destacar las condiciones sin las cuales su realización efectiva es imposible. Por ejemplo, la afirmación de que el derecho al trabajo es un derecho humano fundamental queda vacía si no se considera la realidad económica y social que impide su realización. Ante esto, Ellacuría (1978)

planteaba dos desafíos principales para su realización: 1) las condiciones reales y 2) la conflictividad social. Acerca de las condiciones reales, lo que plantea es que la realización efectiva del bien común y los derechos humanos depende de las condiciones reales y estructurales de la sociedad, por ejemplo, en muchas sociedades, una estructura económica y social injusta impide la participación equitativa en el bien común y el disfrute universal de los derechos humanos. Para el caso de la conflictividad social, argumenta que la existencia de clases sociales con intereses contrapuestos y la estructura del Estado, que a menudo favorece a una minoría, demuestran la negociación real del bien común y los derechos humanos. Esta realidad conflictiva revela que, sin superar las causas estructurales de la división, no se puede hablar de un bien común universalmente participativo ni de una realización efectiva de los derechos humanos.

Las propuestas que Ellacuría (1978) entregó para la realización efectiva del bien común y los derechos humanos fueron tres: 1) jerarquizar los derechos humanos, 2) luchar por la justicia y 3) reconocer la interdependencia. Acerca de la jerarquización de los derechos humanos, explica que, en situaciones de extrema necesidad, algunos derechos, como el derecho a la «educación básica» o a la «supervivencia», deben tener prioridad sobre otros derechos menos fundamentales. Esta jerarquización es esencial para una participación más equitativa en el bien común y para la protección efectiva de los derechos humanos. Al referirse a la lucha por la justicia, sostiene que la promoción del bien común y los derechos humanos en una sociedad conflictiva debe orientarse hacia la liberación de los pueblos y clases oprimidas. Solo mediante un proceso que enfrente las estructuras de opresión y promueva la justicia social se puede alcanzar un «bien común real» y universalizar efectivamente los derechos humanos. Respecto al reconocimiento de la interdependencia —que se refiere a la interdependencia global actual— argumenta que es necesaria una consideración mundial de los derechos humanos y del bien común como interconectados y dependientes de la «justicia social y económica» a nivel global. En este primer escrito, la historización exige un enfoque crítico que considere las realidades sociales y económicas específicas y busque superar las estructuras de opresión y desigualdad para realizar efectivamente estos principios en beneficio de toda la humanidad, no solo de una minoría privilegiada.

En otro texto de su archivo —que corresponde a una ponencia realizada por Ignacio Ellacuría (1981)—, se trata la historización de los derechos humanos en países subdesarrollados[1] y oprimidos ofreciendo una crítica a la concepción y aplicación de estos derechos. Su enfoque se centra en desentrañar la ambigüedad del concepto «derechos humanos» a través de su historización entendida no solo como un recuento histórico de estos conceptos, sino como un análisis crítico de las condiciones reales que determinan su verdadera realización o falencia. Para conseguir su realización, propone seis puntos clave: 1) reconocer la ambigüedad de los derechos humanos, 2) utilizar la historización como análisis crítico, 3) evidenciar la relación entre derechos humanos y la lucha de clases, 4) reconocer la naturaleza dialéctica de los derechos humanos, 5) reconocer que los derechos humanos se tratan de la lucha de la vida contra la muerte y 6) jerarquizar los derechos humanos —tal como lo había planteado en 1978—. Cada uno de estos puntos se pueden explicar a partir del desarrollo de la ponencia.

La ambigüedad de los derechos humanos, Ellacuría (1981) la identifica como una característica intrínseca, que se manifiesta en su justificación teórica (epistemológica), su moralidad (ética) y su realización práctica (praxis). La historización permite desenmascarar esta ambigüedad, evidenciando lo que en los derechos humanos es «falso o verdadero», «justo o injusto», y «adecuado o inadecuado». Al referirse a la historización como análisis crítico, manifiesta que la historización implica un cuestionamiento sobre las condiciones sin las cuales los propósitos intencionales de los derechos humanos no se materializan, y una verificación práctica de su verdadera aplicación. Esta aproximación es crucial para entender los derechos humanos más allá de su normatividad «abstracta y absoluta», frecuentemente usada para encubrir y perpetuar estructuras de poder existentes. Respecto a la relación entre derechos humanos y lucha de clases, explica que la teoría y práctica de los derechos humanos a menudo sirven para defender los intereses de los más fuertes, manteniendo el *statu quo* y los privilegios existentes. Propone que los derechos humanos deben

[1] Concepto utilizado por el autor.

servir como «defensa de los débiles contra los fuertes», reflejando la «realidad histórica de la persona como una entidad dialéctica», marcada por la división entre opresores y oprimidos. Siguiendo este orden de ideas, se explica la naturaleza dialéctica de los derechos humanos al reconocer la necesidad de superar las condiciones de esclavitud, debilidad y opresión. Este enfoque dialéctico sugiere un proceso de negación y superación, donde el avance práctico y político se logra mediante la confrontación de la injusticia y el desajuste presentes en la aplicación de los derechos humanos. En su dimensión más radical, los derechos humanos se enmarcan en la lucha entre la vida y la muerte, la libertad y la represión. Esta lucha se manifiesta en diferentes niveles, no solo en términos biológicos, sino también en el ámbito de la libertad, la dignidad y la solidaridad. El último punto clave mencionado es la jerarquización de los derechos humanos. La historización demanda una jerarquización de los derechos humanos que responda a las necesidades humanas básicas, priorizando aquellos derechos indispensables para la supervivencia y la dignidad humana (Ellacuría: 1978; 1981). Esta jerarquización debe reflejar la realidad de que el disfrute de ciertos derechos por unos pocos a menudo se basa en la negación de estos mismos derechos para la mayoría. Ellacuría (1981) enfatiza la importancia de una aproximación histórica y dialéctica a los derechos humanos que reconozca su potencial para la transformación social y política. Esta historización desafía las concepciones estáticas y universales de los derechos humanos, exigiendo que se consideren en el contexto de las luchas reales por la justicia, la equidad y la dignidad humana en un mundo marcado por profundas desigualdades y conflictos.

El último texto del archivo personal que trata directamente la historización es uno de 1989. En él, Ellacuría detalla la importancia de entender y abordar los derechos humanos desde la perspectiva de los pueblos oprimidos y las mayorías populares. Este enfoque, nuevamente, critica la universalización abstracta de los derechos humanos, argumentando que una proclamación de derechos que ignora las condiciones reales de opresión y desigualdad resulta en una universalidad «vacía», incapaz de enfrentar las injusticias sistémicas que perviven en sociedades divididas por el poder y la opulencia. El artículo establece que los derechos humanos deben ser comprendidos y aplicados teniendo en cuenta el contexto histórico y social específico en el que se invocan (Ellacuría: 1989, p. 3). Este proceso de historización implica varios pasos críticos, puntos clave que, al igual que en sus textos anteriores, representan desafíos para su realización. Se pueden identificar tres: 1) verificación práctica de la verdad y la justicia, 2) examinar las condiciones reales y 3) incorporar una dimensión temporal en el análisis. La verificación práctica de la verdad y la justicia, y el ajuste de los derechos proclamados, significa examinar si efectivamente sirven a todas las personas o solo a un grupo privilegiado. También, se debe revisar si los ideales proclamados por estos derechos humanos se convierten en realidad o permanecen como obstáculos para el cambio. Siguiendo lo anterior, el examen de las condiciones reales necesarias para que los propósitos intencionales de los derechos humanos se materialicen es un punto central para su realización, incluyendo la desideologización de planteamientos idealistas que, en vez de motivar cambios sustanciales, sirven para mantener el *statu quo*. El tercer punto, el de incorporación de la dimensión temporal, es necesario para evaluar cuándo y cómo las proclamaciones ideales pueden convertirse en realidades tangibles o alcanzar un grado de realización aceptable.

El método de historización revela que, sin una comprensión crítica de cómo se han utilizado históricamente los conceptos de las grandes problemáticas sociales, se corre el riesgo de sostener los sistemas que propician la injusticia (Ellacuría: 1978, p. 14; 1981; 1989, p. 3; 1990), por ejemplo, al abordar los derechos humanos, si no se analizan críticamente, si no se historizan, estos derechos pueden contribuir a legitimar desigualdades y opresiones, entonces cualquier esfuerzo por universalizarlos se enfrenta al riesgo de perpetuar las injusticias y el *statu quo*. Ellacuría (1989), argumenta que la práctica y teoría de los derechos humanos tienden a adoptar una forma de normatividad abstracta y absoluta que, lejos de ser neutral, a menudo encubre intereses particulares bajo el velo de la universalidad.

En el artículo de 1989, Ignacio Ellacuría aboga por un enfoque dialéctico en la historización de los derechos humanos, enfatizando la necesidad de partir desde y por las mayorías oprimidas. Este enfoque no solo busca revelar las contradicciones inherentes a las proclamaciones formales de derechos universales, sino que también propone un modelo para reconfigurar nuestra comprensión y aplicación de estos derechos

de manera que reflejen y respondan a las luchas reales por la justicia y la equidad. Siguiendo los cuatro trabajos estudiados —1978, 1981, 1989 y 1990—, la historización de los conceptos insta a un replanteamiento radical de cómo entendemos, aplicamos y luchamos por nuestros derechos. La historización exige un compromiso con la transformación social que se arraigue en las experiencias y luchas de aquellos/as que han sido históricamente marginados/as y oprimidos/as, reconociendo que la verdadera universalidad de los derechos humanos solo puede alcanzarse mediante un enfoque que centre y priorice las necesidades y aspiraciones de las mayorías populares y los pueblos oprimidos.

La concepción de la historia en la filosofía de la realidad histórica

En su mayor obra, *Filosofía de la realidad histórica* (1990), Ignacio Ellacuría expone que la realidad histórica es la mayor de las realidades porque en ella se contienen todas las realidades posibles. En este mismo tenor, afirma que el propósito de la filosofía debe ser la realidad histórica. Es válido tener la duda respecto de si la realidad histórica es lo mismo que la historia, así como también es válido cuestionar que a la historia se le otorgue un lugar tan privilegiado dentro del análisis. Una primera aproximación se tiene al comprender lo que es la historización de los conceptos en donde ya se explicó que la historia es procesual y que los conceptos son dinámicos. En este apartado se busca explicar un nuevo componente, el de la comprensión del concepto de historia dentro de la filosofía de la realidad histórica. Para hacerlo de la forma más sintética posible, solo se tratarán aspectos generales del concepto, pero sin renunciar a la complejidad que la obra misma exige.

Ellacuría (1990, p. 491ss) inicia la definición y la discusión sobre lo que constituye la historia, abarcando aspectos fundamentales sobra la transmisión y la base humana que ella tiene. En la historización de los conceptos ya se había hablado del carácter procesual de la historia; en la filosofía de la realidad histórica se enfatiza la relación que tiene este carácter procesual con el pasado, presente y futuro (*Ibidem*, pp. 519-520). El autor aborda la importancia del proceso histórico, la sucesión y la transformación de la realidad a través del tiempo. En su perspectiva, la historia es la actualización de posibilidades (Zubiri: 1988, pp. 138-139; Ellacuría: 1990, p. 514), donde se discuten aspectos centrales sobre cómo la historia se configura a través de la potencialidad y la actualización de estas posibilidades, marcando un enfoque diferenciador del concepto. Otro aspecto que se explora es cómo la historia funciona como un proceso creacional (Ellacuría: 1990, p. 528), enfatizando en cómo las posibilidades se convierten en realidades concretas a través de la acción humana, esto es el dinamismo de la posibilitación y la creación de nuevas realidades.

El enfoque diferenciador del concepto de historia, tal como se expone en el libro Filosofía de la realidad histórica (1990), radica en la comprensión de la historia no solo como una secuencia de eventos o la acumulación de hechos pasados —en lo que se ha insistido constantemente—, sino como un proceso dinámico de actualización de posibilidades. Este enfoque se contrapone a las visiones más tradicionales que podrían ver la historia como una narrativa lineal o un registro cronológico de sucesos. En lugar de ello, se enfatiza el potencial transformador y creador de la historia, donde las posibilidades del pasado se convierten en realidades del presente y, a su vez, configuran nuevas posibilidades para el futuro.

El concepto al que se refiere esta explicación es, entonces, una concepción de la historia que trasciende las concepciones puramente cronológicas y se enfoca en cómo las posibilidades inherentes en cada momento histórico se actualizan, transforman y dan lugar a nuevos desarrollos. Este concepto se diferencia en el enfoque de la «actualización de posibilidades» ofreciendo una visión abierta y procesual del devenir histórico en contraposición a interpretaciones tradicionalistas a las que se refiere como «tesis insuficientes» (*Ibidem*, p. 514).

Se ha explicado, reiteradamente, que la interpretación de la historia en Ellacuría no es una serie de eventos acaecidos o una secuencia de vicisitudes, sino que es un proceso de actualización de posibilidades. Las «tesis insuficientes» sobre la historia se discuten como precursores de la conceptualización correcta, presentando la historia en términos de vicisitud, testimonio, y sentido, antes de avanzar hacia una

conceptualización dinámica. Esta interpretación se centra en la capacidad de la historia para transformar y crear nuevas posibilidades a partir de las existentes, poniendo énfasis en el potencial transformador y creacional de los eventos y acciones humanas en el tiempo. En lugar de ver la historia como algo que simplemente le «sucede» a la humanidad o como una colección de hechos pasados, este enfoque ve la historia como un «campo activo de posibilidades» (Zubiri: 1982), donde lo que es posible es constantemente reinterpretado y redefinido a través de la acción humana. En consecuencia, se descartan las ideas de la historia como una secuencia lineal de eventos determinados o como una realidad inmutable dictada por leyes naturales o divinas, en su lugar, la historia se comprende como un proceso abierto y dinámico, donde las posibilidades futuras están abiertas a la intervención y reinterpretación humana; la historia sería una «apropiación de posibilidades».

La «apropiación» se refiere a un proceso fundamental mediante el cual las personas, tanto como individualidad o como colectividades, toman las potencialidades inherentes a su contexto histórico-social y las transforman en realidades concretas a través de su praxis (Ellacuría: 1990, pp. 514-528). Este concepto es fundamental para entender cómo Ellacuría concibe la historia no solo como un registro de lo que ha sucedido, sino como un campo dinámico de acción humana donde el pasado, presente y futuro están interconectados a través de la continua realización de posibilidades. Se pueden identificar cinco maneras de cómo el proceso de apropiación de posibilidades afecta a la historia: 1) mediante la transformación continua, 2) por la agencia humana, 3) debido a la conexión entre pasado, presente y futuro, 4) debido al potencial de innovación y cambio, y 5) por la dinámica del poder.

La apropiación de posibilidades implica que la historia es un proceso de transformación continua. Las realidades presentes no son fijas ni definitivas, sino que están siempre sujetas al cambio a medida que nuevas posibilidades son reconocidas y realizadas por los sujetos históricos. La historia es modelada activamente por la agencia humana porque las personas, en lugar de ser meros espectadores o víctimas de las circunstancias, tienen el poder de influir en el curso de la historia mediante la selección y realización de ciertas posibilidades sobre otras. La apropiación de posibilidades establece una conexión vital entre el pasado, presente y futuro. Las posibilidades disponibles en cualquier momento dado están condicionadas por las realidades históricas previas, y las elecciones realizadas en el presente determinarán las posibilidades futuras. La historia se caracteriza por un potencial inherente para la innovación y el cambio porque a través de la apropiación de posibilidades, las personas pueden introducir nuevas formas de pensar, nuevas estructuras sociales, nuevas tecnologías y nuevos modos de relacionarse, que pueden divergir significativamente de lo que existía antes. La última forma en que la apropiación de posibilidades afecta a la historia es la del poder. La capacidad de apropiarse de posibilidades no está distribuida de manera uniforme, las diferencias en el acceso al poder, el conocimiento y los recursos afectan quién puede apropiarse de posibilidades y cómo puede hacerlo. Esto tiene implicaciones profundas para entender la dinámica de poder y cambio social dentro de la historia.

En síntesis, en la obra *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría (1990), la historia emerge como un proceso profundamente humano de actualización y apropiación de posibilidades, un campo activo donde el pasado, presente y futuro se entrelazan en una transformación continua. Ellacuría concibe la historia como la máxima manifestación de la praxis humana: una creación colectiva que se nutre de la agencia, el compromiso y la capacidad transformadora de las personas y las comunidades. En este sentido, la historia se convierte en el lugar en el que se plasman no solo los acontecimientos del pasado sino, con mayor relevancia, las posibilidades de futuro que nacen de nuestras acciones presentes. Esta comprensión de la historia, abierta al cambio, es fundamental para cualquier esfuerzo hacia la construcción de una sociedad más justa y equitativa, evidenciando así el papel central de la filosofía en el desvelamiento de las realidades históricas que configuran nuestra existencia.

DIALOGICIDAD

En el libro *Pedagogía del Oprimido* (2005 [1969]), Paulo Freire establece un método de trabajo para su propuesta pedagógica, la cual se centra en la emancipación y liberación de los oprimidos mediante la educación. Este método se basa en la concienciación crítica, el diálogo y la colaboración como medios para que los oprimidos reconozcan y actúen sobre las condiciones de su opresión. La interpretación que se hace al estudio de la obra de Freire es que el mayor concepto, aquel que envuelve a los otros, es la «dialogicidad». Su método se puede sintetizar en cuatro aspectos: 1) concienciación crítica, 2) diálogo, 3) problematización y 4) acción y reflexión (praxis).

Se promueve que las personas desarrollen una comprensión crítica de su realidad a través del análisis y reflexión sobre sus condiciones de vida y la sociedad en la que están inmersos. Esta concienciación es el primer paso hacia la liberación, pues permite a los oprimidos ver su situación de opresión no como un destino inalterable, sino como una circunstancia históricamente creada y, por lo tanto, susceptible de ser transformada. En este ejercicio el diálogo es fundamental, porque a través de él, educadores/as y educandos/as colaboran en un proceso de aprendizaje mutuo, donde ambos son sujetos activos. El diálogo fomenta la participación y colaboración y rompe con la tradicional relación jerárquica de la educación «bancaria», donde el educador deposita conocimiento en el educando. Este enfoque dialógico implica la co-construcción del conocimiento, basado en las experiencias de vida de los/as educandos/as y en la reflexión crítica sobre esas experiencias (Freire: 2005, pp. 103-158 y 218-234). Freire propone la enseñanza a través de la problematización de la realidad vivida por los educandos, esto significa presentar situaciones de la vida real como problemas que requieren reflexión crítica y soluciones, contrastando con la enseñanza tradicional que ve el conocimiento como un conjunto de hechos a memorizar. Por último, la praxis, o acción reflexiva, es un componente clave del método de Freire. La praxis implica no solo la reflexión crítica sobre la realidad y la identificación de acciones para transformarla, sino también la implementación de esas acciones. La educación se convierte, así, en un medio para el cambio social, no solo en un proceso de adquisición de conocimiento (Freire: 2005, pp. 75-101).

Se sostiene que el concepto «dialogicidad» en Paulo Freire es central para entender su propuesta pedagógica y su visión de la educación como una práctica liberadora. La dialogicidad refiere a la esencia de la educación liberadora, basada en el diálogo como proceso fundamental para el aprendizaje y la transformación social. Freire contrasta este enfoque con la educación «bancaria» (*Ídem*), donde el conocimiento se deposita en los estudiantes sin un intercambio activo o crítico.

En un texto temprano de 1963, Freire entiende este concepto como la naturaleza interactiva y transformadora de las relaciones humanas con el mundo y entre sí. Las personas no solo existen dentro de su entorno, sino que interactúan constantemente con él, respondiendo a sus desafíos y, en el proceso, modificándose a sí mismas y al mundo que las rodea. Esta interacción no es pasiva, sino una relación activa y crítica que permite a la persona discernir, comprender y actuar sobre su realidad. Entonces, el concepto se extiende para abarcar la idea de que la persona humana, al ser un ser de relaciones, no se limita a contactos superficiales con su entorno, sino que establece conexiones profundas y significativas (Freire: 1963, p. 6). Esto implica un proceso de reflexión y crítica que distingue al ser humano de otros seres vivos, permitiéndole trascender, discernir y relacionarse de manera significativa con otros y con el entorno. Se enfatiza la capacidad única del ser humano para interferir y modificar tanto su entorno natural como el cultural, implicando una relación dinámica en la que la persona humana no es un mero espectador, sino un participante activo en la creación de la historia y la cultura. La integración en su contexto, a diferencia de una simple adaptación, es crucial para este proceso, destacando la importancia de la crítica y la reflexión en el desarrollo de una conciencia auténtica y liberadora.

Entre las páginas 103 y 158 de la *Pedagogía del Oprimido* (2005), Paulo Freire explica los aspectos clave de la dialogicidad, de los cuales se identifican cuatro: 1) el diálogo como práctica de la libertad, 2) el diálogo como reconocimiento mutuo, 3) el diálogo como medio y fin, y 4) el diálogo y la praxis. Freire ve el diálogo no solo como una técnica pedagógica, sino como una práctica esencial de libertad. A través del diálogo,

educadores/as y educandos/as se encuentran en una relación horizontal donde ambos aprenden, enseñan, y crean conocimiento juntos. Este proceso fomenta la reflexión crítica y el cuestionamiento de la realidad, esenciales para la concienciación y la liberación. La dialogicidad implica el reconocimiento de la humanidad compartida entre educadores/as y educandos/as, esto significa que el/a educador/a reconoce a los/as educandos/as como co-creadores/as del conocimiento, con experiencias y perspectivas válidas. Este reconocimiento mutuo es fundamental para superar la narrativa opresora de que los/as educandos/as son receptores/as pasivos/as del conocimiento. En la pedagogía de Paulo Freire, el diálogo no es solo un medio para alcanzar un objetivo educativo; es un fin en sí mismo, porque a través del diálogo los participantes se humanizan mutuamente, promoviendo valores como la solidaridad, la empatía y el respeto. Esto contrasta con la visión instrumental de la educación, donde el diálogo podría ser visto simplemente como una herramienta para mejorar la eficiencia del aprendizaje. El último aspecto clave, es que la dialogicidad está intrínsecamente ligada a la praxis, entendida como la reflexión y acción de las personas sobre el mundo para transformarlo. El diálogo fomenta una comprensión crítica de la realidad, mientras que la praxis implica actuar sobre esa realidad. Juntos —diálogo y praxis— permiten a las personas entender el mundo y también cambiarlo.

La «dialogicidad» es, por tanto, un concepto clave que destaca la importancia de la interacción crítica y consciente con el mundo como medio para la emancipación y la transformación social. Este enfoque refleja el compromiso de Freire con la educación como un proceso de concientización que va más allá de la mera transmisión de conocimientos, hacia la facilitación de una comprensión más profunda de la realidad social y el fomento de la capacidad para actuar transformadoramente sobre ella.

La concepción de la historia en la pedagogía liberadora

Desde inicio de los años 60, la concepción de historia que Paulo Freire (1963) plantea se centra en la idea de que la historia es un proceso «dinámico y transformador» creado y vivido por las personas en su interacción constante con el mundo. Freire argumenta que las personas no son simplemente un producto de la historia, sino un agente activo en su creación. Esta perspectiva enfatiza la capacidad humana para actuar sobre su realidad, modificándola a través de su trabajo, su creatividad y su capacidad crítica. La historia, por tanto, no es vista como un conjunto de eventos fijos y predeterminados, sino como un campo de posibilidades y acciones humanas. El concepto de «temporalidad» es clave en esta concepción, ya que refleja la idea de que las personas no solo viven en el tiempo, sino que también son capaces de comprender y actuar sobre su pasado, presente y futuro. Freire destaca la importancia de esta capacidad para la autocomprensión y la acción transformadora, lo que permite a las personas como individuos o comunidades interpretar su mundo y cambiarlo. La idea de la historia también se aborda como un proceso marcado por la «transitividad» de la conciencia, sugiriendo que el desarrollo de una conciencia crítica es fundamental para la participación activa y consciente en la historia. Esto implica un movimiento desde formas de conciencia más pasivas o ingenuas hacia formas más críticas y comprometidas, que son capaces de cuestionar, desafiar y transformar las estructuras sociales existentes. La educación juega un papel central en esta visión histórica, puesto que Freire la considera como una herramienta esencial para el desarrollo de la conciencia crítica y la participación activa en el proceso histórico. A través de un enfoque pedagógico que promueve el diálogo, la reflexión crítica y la acción, la educación puede ayudar a las personas a comprender mejor su «lugar en la historia» y a actuar de manera más efectiva para transformar su realidad.

En *Pedagogía del Oprimido* (2005 [1969]), Paulo Freire no aborda la historia de manera detallada como su tema central, pero su comprensión de la historia permea su enfoque pedagógico. Freire ve la historia no como una serie de eventos inevitables o predeterminados, sino como un proceso creado y transformado por la acción humana. La historia, en su visión, es dinámica y sujeta a la intervención de las personas, quienes no solo son producto de ella, sino también sus creadoras. Esto se refleja en varios aspectos clave: 1) posibilidad de cambio, 2) praxis, 3) liberación, 4) concienciación y 5) diálogo y colaboración.

Freire (2005) entiende la historia como el terreno sobre el cual las personas pueden ejercer su capacidad de intervención y transformación. La historia es vista como un proceso abierto, marcado por la posibilidad y la capacidad de cambio. Esto contrasta con una visión fatalista o determinista que ve el curso de la historia como inmutable. La concepción de la historia de Freire está intrínsecamente ligada a su idea de praxis, que es la acción y reflexión de las personas sobre el mundo para transformarlo. La praxis es esencial para entender cómo las personas son formadas por la historia y tienen ese poder formador a través de su acción consciente y crítica. La historia es el escenario de lucha entre los opresores y los oprimidos, donde la liberación es un objetivo central. Freire destaca la importancia de la lucha por la liberación como un medio para cambiar las circunstancias materiales de los oprimidos y como una forma de recuperar su humanidad, usurpada en contextos de opresión. Por su parte, uno de los conceptos más populares de Freire, la concienciación, o el desarrollo de una conciencia crítica sobre la realidad social y la propia posición dentro de ella, es un paso fundamental para que los/as oprimidos/as puedan participar activamente en la creación de la historia. Freire argumenta que a través de la educación que promueve la concienciación, las personas pueden convertirse en sujetos de su propia historia, en lugar de objetos de ella. Por último, en su enfoque pedagógico, el diálogo y la colaboración son fundamentales para la construcción colectiva del conocimiento y la acción. Freire ve el diálogo como un medio para que las personas se unan, compartan experiencias y trabajen juntas hacia la transformación de su realidad histórica.

En síntesis, la concepción de historia que se observa en *Pedagogía del Oprimido* es humanista y emancipadora y se enfoca en el potencial de las personas para comprender, criticar y cambiar su mundo. Freire (2005) ve la historia como un campo de acción donde las personas, a través de la praxis, la concienciación y el diálogo, tienen la capacidad y la responsabilidad de luchar por una mejor sociedad, en la que se superen las injusticias. La historia, por lo tanto, es un proceso en constante creación, marcado por el potencial de liberación y transformación que poseen las mismas personas.

LA REALIDAD HISTÓRICA Y SU RELACIÓN CON LA PEDAGOGÍA LIBERADORA

La relación entre la filosofía de la realidad histórica, tal como la concibe Ignacio Ellacuría, y la pedagogía liberadora de Paulo Freire, permite un diálogo para la práctica pedagógica en la enseñanza de la historia y las ciencias sociales. Esta intersección conceptual y metodológica ofrece un marco para entender y abordar la educación como un proceso intrínsecamente vinculado con la transformación social y la liberación. A través del análisis de la «historización de los conceptos» y la «dialogicidad», se puede vislumbrar cómo estos enfoques convergen hacia una práctica educativa que no solo transmite conocimientos, sino que también busca contribuir a la transformación y la creación de realidades más justas y equitativas.

La «historización de los conceptos», según Ellacuría, implica una comprensión de la historia como un proceso dinámico y continuo de actualización de posibilidades (Ellacuría, 1990). Esta visión resalta la capacidad de la historia para transformar la realidad presente y futura, invitando a una reflexión crítica sobre cómo los conceptos históricos, tales como justicia, libertad, bien común y derechos humanos, se han desarrollado y deben ser reinterpretados en función de las realidades específicas de cada época. La educación, desde esta perspectiva, se convierte en un espacio para el análisis crítico de la realidad, donde los conceptos no se presentan como verdades absolutas, sino como realidades en constante evolución que reflejan las luchas, conflictos y aspiraciones de la humanidad.

Por otro lado, la pedagogía de Freire enfatiza la «dialogicidad» como la esencia de una educación orientada hacia la liberación (Freire, 2005 [1969]). Freire propone un modelo educativo que se basa en el diálogo, la problematización y la praxis, es decir, la acción y reflexión sobre el mundo para transformarlo. En este modelo, la educación no es vista como un depósito de conocimientos, sino como un proceso de co-construcción entre educadores/as y educandos/as, quienes a través del diálogo crítico se comprometen en un proceso de aprendizaje que trasciende la simple adquisición de información para convertirse en un instrumento que posibilita el cambio social.

La convergencia de estas dos concepciones se manifiesta en la propuesta de una práctica pedagógica que, al enseñar la historia y las ciencias sociales, enfatiza la necesidad de comprender los conceptos no solo en su dimensión histórica, sino también en su potencial para informar y transformar la realidad presente. La historización de los conceptos, en este sentido, proporciona las herramientas analíticas para desentrañar cómo se han construido y evolucionado las ideas a lo largo del tiempo, mientras que la dialogicidad ofrece un marco metodológico que fomenta la participación activa y crítica de los/as estudiantes en este proceso de análisis. Esta interacción entre la filosofía de la realidad histórica y la pedagogía liberadora invita a los/as educadores/as a diseñar currículos y prácticas docentes que preparen a los/as estudiantes para actuar como agentes de cambio en su realidad más allá de la simple transmisión de conocimientos sobre el pasado. La enseñanza de la historia y las ciencias sociales, bajo este enfoque, se convierte en una oportunidad para desarrollar una conciencia crítica sobre las realidades sociales, económicas y políticas del mundo, y para fomentar la capacidad de los/as estudiantes para imaginar y trabajar hacia futuros más justos.

La integración de las ideas de Ellacuría y Freire en la práctica pedagógica ofrece un camino prometedor hacia una educación que se compromete con la transformación del presente y la creación de un futuro mejor. Al hacerlo, la educación en historia y ciencias sociales se reafirma como un campo vital para la formación de personas conscientes, críticas y activamente comprometidas con la construcción de una sociedad basada en la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

ELLACURÍA, I. (1978). Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. *Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J*. Unidad de instalación C.5, carpeta 19.

ELLACURÍA, I. (1981). Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos. *Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J*. Unidad de instalación C.5, carpeta 21.

ELLACURÍA, I. (1989). Historización de los derechos humanos Desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. *Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J*. Unidad de instalación C.5, carpeta 26.

ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA editores.

FREIRE, P. (2005[1969]). *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI editores.

ZUBIRI, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza editorial.

ZUBIRI, X. (1988). *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.

ZUBIRI, X. (1995 [1968]). *Estructura dinámica de la realidad*. 2ª edición. Madrid: Alianza editorial.

BIODATA

Ismael CÁCERES-CORREA: Educador popular, profesor de Historia y Geografía, licenciado en Educación y bachiller en Humanidades por la Universidad de Concepción, Chile; diplomado en filosofía de la liberación, Universidad Nacional de Jujuy-AFyL, Argentina; estudios de filosofía de la realidad histórica, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador; estudios de edición de revistas científicas, Latindex. Actualmente también realiza estudios relacionados con la interseccionalidad crítica y participa en los proyectos de investigación dirigidos por la dra. Jessica Visotsky en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Es fundador y editor de la editorial Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Chile. Cofundador y editor jefe de Revista nuestrAmérica, ISSN 0719-3092. Actualmente se desempeña en el asesoramiento y gestión de procesos editoriales de revistas científicas. Investiga acerca de la filosofía de la historia, la enseñanza de la historia y la pedagogía liberadora. También investiga la gestión editorial de revistas científicas, área en la que ha participado en docencia.



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



INTERLOCUCIONES
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864599
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Izquierda sin revolución, los dilemas de la época[1]

Left without revolution, dilemmas of this time

Roberto FOLLARI
rfollari@gmail.com
Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864599

RESUMEN

Hacia 1979, con la revolución nicaragüense, se cerraba el ciclo de las revoluciones anticapitalistas del siglo XX. Por el fracaso posterior de esos intentos (con regresión económica capitalista, desde China a Rusia y desde Argelia a Vietnam) y por la aparición de la cultura posmoderna, la revolución está fuera del horizonte histórico. ¿Tiene sentido, entonces, que las izquierdas continúen? Por una parte, no se ha evaluado las razones de aquel fracaso epocal. Por otra, la crítica hacia el capitalismo sigue vigente, aunque no los modelos de sociedad que la acompañaron. Mantener la lucha social y abrir nuevas opciones es lo hoy posible, ligado al esfuerzo que en Latinoamérica han hecho gobiernos nacionales/populares por introducir dentro del sistema político democrático/burgués, las reivindicaciones históricas de las izquierdas.

Palabras clave: izquierda, revolución, posmodernidad, socialismo.

ABSTRACT

Around 1979, with the Nicaraguan revolution, the cycle of anti-capitalist revolutions of the 20th century was closed. Due to the subsequent failure of these attempts (with capitalist economic regression, from China to Russia and from Algeria to Vietnam) and due to the appearance of postmodern culture, the revolution is outside the historical horizon. Does it make sense, then, for the left to continue? On the one hand, the reasons for that epochal failure have not been evaluated. On the other, the criticism of capitalism is still valid, although not the models of society that accompanied it. Maintaining the social struggle and opening new options is what is possible today, linked to the effort that national/popular governments have made in Latin America to introduce into the democratic/bourgeois political system, the historical claims of the left.

Keywords: left, revolution, postmodernity, socialism.

Recibido: 10-12-2023 ● Aceptado: 15-02-2024

[1] Este texto fue presentado en el Seminario Internacional "Las izquierdas en América Latina", organizado por la Univ. Austral de Chile y la Univ. de Los Andes, noviembre/dic. del año 2022.-



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Ya no hay revoluciones socialistas. Las de Cuba, Argelia, Vietnam, China, Camboya (tras la emblemática en lo que era Rusia) parecieron cerrar su ciclo con la nicaragüense de 1979, ésa que demostró que una revolución armada puede ser revertida por una derrota electoral. Claro que hay rebeliones: la de la primavera árabe, la muy fuerte y prolongada de Chile entre final de 2019 y comienzos de 2020, la de Colombia poco después, y tantas otras. Pero una revolución implica acción concertada y organizada para derribar el poder del Estado vigente, y tomar la dirección de ese Estado para modificarlo radicalmente. Ello, implica la existencia de alguna organización política bajo la forma/partido, que sea capaz de ponerse al frente de la beligerancia, y que luego encabece la organización y gestión del nuevo Estado revolucionario. Y esta forma/partido, es sin dudas una de las modalidades que las nuevas condiciones históricas han puesto claramente en cuestión, en tanto la *representación* ha entrado en una severa crisis de legitimidad en todos los órdenes de la cultura, no exclusivamente el político.

¿Por qué ya no hay revoluciones? Una de las respuestas es porque el socialismo real fracasó o –cuanto menos- no cumplió con sus promesas históricas. Caben por supuesto, las excepciones jamás desdeñables de esa incógnita que es Corea, o de la heroica Cuba: pero están aisladas dentro del gran mapa mundial, y ello también les ocasiona problemas. China, según muchos entendemos, se acerca más a un capitalismo de Estado que a la noción teórica de socialismo, y allí las diferencias sociales son enormes, de modo que nos eximimos de tomar a esa gran potencia en ciernes como socialista, si bien está confrontada claramente con los Estados Unidos: pero lo mismo sucede con Rusia, cuyo presidente lamenta que Lenin haya alguna vez pensado en la autonomía de Ucrania, según ha declarado en los inicios de la guerra hacia esta segunda nación/Estado. Y ha mostrado Putin ser más afín a la Rusia prerrevolucionaria, que a la que se organizó luego de 1917.

Sin dudas que una de las razones de que no haya nuevas revoluciones, es no sólo la reversión de las que se han realizado, sino también las tendencias autoritarias que se mostraron en muchas de ellas. Desde las purgas stalinistas y los juicios de Moscú a la experiencia traumática de la Camboya de Pol Pot; desde las entradas de tanques soviéticos a Hungría y Checoslovaquia hasta la plaza de Tiananmén, una densa serie de acciones represivas mostraron que el marxismo podía funcionar como una especie de *Ideología total*, en nombre de la cual –en términos weberianos- la moral de la convicción anula la de la responsabilidad, y no existe contrapeso alguno al decisionismo a partir de las propias convicciones. Ese ser “los depositarios del bien en la historia” que se adscribe al proletariado, desde él al partido y desde el mismo a su conducción o a su líder personal (Lukacs, 2004), ha permitido una asunción absoluta de legitimidad en este último polo, en nombre de la cual el rechazo y/o la persecución de toda voluntad diferente, aparecen casi naturalizados.

Para esto es muy útil lo trabajado por Freud en *El malestar en la cultura* (1981): cuanto mayor es el compromiso y el sacrificio que se hace por la propia moral, más es la tendencia a juzgar negativamente a los demás en la medida en que no se asuman dentro de ese mismo registro de autonegación de los placeres y dispendios. En nombre de ideologías que exigen esfuerzo, testimonio, entrega de tiempo y a menudo de la vida misma puesta a riesgo, es esperable la asunción de legitimidad desde la cual se crea estar autorizado para el juicio categórico sobre los demás. El cual, cuando se cuenta con poder, remite a la posibilidad de “corregir por la fuerza” a los remisos o disidentes.

Otro gran factor para la caída de las revoluciones –éste más obvio y conocido- ha sido en el capitalismo avanzado el auge económico que se vivió casi ininterrumpidamente desde el final de la Segunda Guerra hasta aproximadamente el año 2009. En ese mar de consumismo, floreció el conformismo, como no se cansó de augurar tempranamente la Escuela de Frankfurt (Marcuse, 1969; Rusconi, 1969). La alta productividad promovida por la tecnología, más los excedentes provenientes del capitalismo periférico, otorgaron un nivel extraordinario de ingresos y prestaciones que derivó en la conformidad naturalizada con el sistema capitalista, y que llevó a experimentos “moderados” de la izquierda que fracasaron repetidamente (eurocomunismo, tercera vía, etc.).

Finalmente pero no menos importante, es la sensibilidad de la época, a la cual, para ubicarla dentro de un marco conceptual precisable, preferimos denominar *posmoderna* (Jameson, 1999; Follari, 1990). Un tiempo en que se ha impuesto lo efímero por sobre lo duradero, la velocidad por sobre la sedimentación, la piel sobre la profundidad, lo estético por sobre lo ético, el disfrute por sobre el compromiso. Esta tendencia que por supuesto tiene contraejemplos pero que aparece mayoritaria en las modificaciones culturales de la época y que ha sido bien testimoniada (Baudrillard, 1988; Lipovetski, 1986), rechaza la abstracción y el universalismo presentes en la lucha por el poder del Estado. La remisión a lo sensible y lo singular, lleva a preferir los movimientos sociales como cercanos y ligados a una problemática singular, y no los partidos/ómnibus, que remiten a cuestiones diversas y generales. Volveremos sobre este punto, por ahora nos interesa plantear que la revolución exige sacrificio de la propia vida, compromiso fuerte y extremo, convicciones fuertes, claras y distintas: muy lejano todo ello a la ambigüedad de la época, la falta de atractivo del esfuerzo en tiempos de consumo o al menos de comodidad, la insistencia en el neonarcisismo y la propia satisfacción. La sociedad posmoderna es ajena visceralmente al espíritu de entrega por los demás que exige la postura del sujeto revolucionario, como también a la necesidad de rigor y de disciplina que allí se implican.

1. QUÉ NO FUE EL SOCIALISMO

Si ya no hay revoluciones socialistas, no aparecen nuevos socialismos. Pero, a la vez, los socialismos que sí se lograron por revolución, en la gran mayoría de los casos derivaron mansamente en un retorno al capitalismo. En el caso de China, la guerra revolucionaria de varias décadas, la de la Larga Marcha de obreros y sobre todo campesinos, acaba en un Estado que justifica grandes diferencias sociales y severos recortes a las libertades, además de sostener mano de obra barata (Chaoua, 2015). En Argelia, la extraordinaria lucha guerrillera que contara Pontecorvo en su film y tuviera el apoyo de Fanon y de Sartre, finalizó en un país capitalista más, poco distinguible de otros de la cultura árabe. En Vietnam, la lucha inteligente y heroica de un pueblo que se hizo respetar en todo el planeta y echó a los Estados Unidos de su territorio, acabó en un país más con economía de mercado, donde los viejos sitios que ocupó el ejército popular son objeto de la mirada turística. En Camboya, el socialismo bárbaro de Pol Pot llevó las ciudades de nuevo al campo, en una experiencia feroz que derivó hacia un presente que nada quiere saber con ese pasado.

Grandes gestas, enormes luchas que se llevaron sacrificio, compromiso, sangre, sudor y lágrimas, que tantas veces acabaron en la muerte por los ideales como en el caso del Che, fueron revertidas subrepticiamente en los posteriores procesos de paz. La guerra revolucionaria victoriosa fue derruida por la posterior imposición del capital, que silenciosamente, como matan los gases, mató al socialismo y lo mutó en capitalismo sin que nadie pudiera salir a oponerse o a luchar contra esta restauración.

Obviamente, el golpe final fue la estrepitosa caída de la Unión Soviética y toda su área de influencia, un enorme espacio de organización estatal centralizada que parecía inconmovible y colapsó fuertemente de una sola vez. La caída del muro de Berlín fue el símbolo de ese derrumbe inesperado de lo que parecía un coloso inexpugnable.

Ha habido un *triunfo económico* del capitalismo en los países en que se produjeron las revoluciones. O se fue volviendo al capitalismo en los hechos (China, Argelia, Vietnam), o se perdió legitimidad como modelo alternativo, y la población prefirió retomar la vía capitalista (la URSS, Europa del Este, Nicaragua).

¿Por qué se impuso el capitalismo de este modo casi absoluto a nivel planetario? Tanto lo ha hecho, que se repite la frase atribuida a Jameson, de que “es más fácil imaginar el final del mundo que el final del capitalismo”. Son conocidas algunas hipótesis:

1.La doctrina del partido único, que concentró el poder en vez de socializarlo como se planteaba desde la teoría marxista original. De la acción social espontánea, se requirió pasar a la acción concertada por el partido (Lenin, 1981). Esto derivó en los “revolucionarios profesionales” que pudieron monopolizar la legitimidad y el poder en las revoluciones, y configurar un partido que –en la búsqueda de evitar la reversión burguesa- acható la expresión de la multiplicidad y la complejidad social, dejó fuera de representación a

pluralidades políticas y culturales, y en muchos casos cedió a la tentación autoritaria, ya sea frente a reales peligros promovidos desde la acción imperialista, o frente a las protestas sociales que pudieran considerarse legítimas. El stalinismo, analíticamente considerado, fue un *sistema*, no el efecto de una aislada personalidad persecutoria. Los múltiples crímenes surgieron de una forma organizativa que a posteriori no fue suficientemente modificada, ni en la URSS ni en las organizaciones revolucionarias de otros países. Hubo gran ingenuidad de los que fuimos jóvenes en los tiempos del Che, al creer que el *humanismo* del gran luchador argentino/cubano garantizaba un socialismo no burocrático o no centralizado, cuando en realidad no era un problema de *ideas filosóficas* sino de *modelo organizativo* del partido y del Estado: la idea de vanguardia revolucionaria con poder centralizado –a menudo imprescindible en el momento de lucha revolucionaria- ha tenido consecuencias prácticas que no han sido suficientemente desentrañadas.

2.Podría pensarse que lo sucedido es por la pretensión de *socialismo en un solo país.* La esterilidad de muchas organizaciones trotskistas a través de diversos momentos y latitudes, llevó a menudo a creer que las ideas de Trotsky podían ser poco fecundas. Sin embargo, su crítica a la noción de un socialismo que no fuera internacionalista, debe ser re-analizada. La URSS tuvo problemas económicos, entre otras razones porque debió dedicar más de un 30% de su presupuesto al gasto militar (Castoriadis, 1998). Es cierto que, si hubiéramos esperado a la revolución mundial sin consolidar la de Rusia, quizá aún hoy estaríamos esperando. Pero tomado el proceso desde su final, como querría Hegel, éste descubre su verdadera naturaleza: y es cierto que limitar el socialismo a un país, llevó a que éste reforzara su estatalismo para enfrentar al capitalismo y a las disidencias internas, e –inevitablemente- tomara sus necesidades nacionales singulares, como las mismas necesarias al avance del socialismo a nivel planetario.

3.Otra razón fue el escaso desarrollo de las fuerzas productivas en los países en los cuales se dieron las revoluciones. Estas, contra el vaticinio de Marx, ocurrieron en los sitiales donde el capitalismo estaba menos desarrollado, porque es donde había más urgencias materiales, además de darse –en muchos casos, no en todos- procesos de colonización externa. De tal modo, había condiciones objetivas que colaboraron a la rebelión y, ligada a ella, a la aparición de organizaciones revolucionarias que quisieran liderarla. En los países avanzados se daban la satisfacción y el consumismo de que habláramos más arriba, de modo que no había posibilidades de conflicto antagónico. Siendo así, los socialismos emergentes tuvieron que hacerse cargo de las penurias que se había pensado sólo como propias del capitalismo, para promover el desarrollo, impulsar la industria, etc. El socialismo no fue aquello de distribuir mejor una riqueza preexistente, sino hubo que producir esa riqueza con la competencia y agresión del capitalismo mundial a la misma vez, y en carrera por mostrar la superioridad económica del socialismo. De modo que se impuso la necesidad de orden y disciplina, productividad y logro económico, por sobre la del disfrute de excedentes que hubieran sido provistos desde el desarrollo capitalista anterior, como se pensaba acorde a la teoría.

4.Otra razón, es que el ser humano se mostró menos roussonianamente bueno de lo que se sostenía en el marxismo. No todos estaban dispuestos a trabajar sin incentivos materiales personales, el trabajo en favor de un ente genérico como es el pueblo o la Nación, no siempre motiva tanto como aquel que redunda en riqueza o acumulación personales. De tal manera, la productividad hallada desde la fuerza de trabajo y su actitud de colaboración en los procesos económicos, fue a menudo menor de la esperada. Es en esto importante pensar en cuán "ilustrada" es la versión del ser humano que aparece en la teoría marxista, para la cual el egoísmo es un fruto del capitalismo, y donde se supone que otra forma de organización social pondría a los trabajadores en sintonía casi preestablecida con el interés colectivo. No es que esto último no ocurra para muchas personas, pero es difícil que suceda para la mayoría y todo el tiempo: de modo que lo que a veces hemos tomado por superchería burguesa –la doctrina de que los sujetos siguen primariamente su propio interés, según hoy vuelve a machacar el neoliberalismo- no constituye una verdad absoluta, pero es un argumento digno de tomarse en cuenta.

5.Una última razón que se nos ocurre, es la esgrimida por Hanna Arendt (2006). La celebrada filósofa de lo político, entiende que el marxismo ha errado el diagnóstico, pues plantea revoluciones para superar el hambre, y estas –en cambio- fueron siempre para superar la tiranía. Las revoluciones no se hacen contra la explotación, ella afirma, sino contra la dominación despótica. Esto explicaría, ya dejando de lado a Arendt,

por qué hubo escasas revoluciones en países que no fueran coloniales, dado que en éstas se trató de luchar contra un invasor externo, que pertenecía a otras etnias y hablaba otra lengua. Así fue el inicial Frente antijaponés de la revolución china, y el caso primero con franceses y luego estadounidenses en Vietnam, o el ejemplo de los franceses en Argelia: las revoluciones son para sacarse de encima la bota que aprieta, más que para superar condiciones de penuria económica. Los hechos parecen confirmar esta apreciación, si se agrega además que los casos en que no se trató de enfrentar situaciones coloniales (Cuba o Nicaragua) se estaba ante tiranías locales (Batista, los Somoza) muy lejanas de las condiciones de un gobierno legítimo, sin que hubiera división de poderes ni situación republicana en ejercicio. De tal modo, puede entenderse también la afirmación de Ernesto Guevara en tiempos de auge de la estrategia del foco guerrillero, cuando sostenía que éste sólo podía tener éxito cuando los gobiernos eran definidamente ilegítimos, y además, también lo parecían. Es decir, el avance revolucionario ocurría sólo en casos de total pérdida de prestigio y representatividad de las autoridades constituidas, al margen de cuáles fueran las situaciones económicas que se vivieran (Guevara, 2022).

Seguramente no son estas las únicas razones que pudiera exponerse para el fracaso o la reversión de la mayoría de los “socialismos reales”, pero espero resulten suficientes para advertir el peso de las mismas en relación a un debate necesario por parte de las izquierdas, y que da la impresión de no haberse desarrollado ni saldado lo suficiente.

2. LOS NUEVOS TIEMPOS DE LA IZQUIERDA

Ya antes de la caída del Muro de Berlín, la prosperidad de los países del capitalismo avanzado había dejado a la posibilidad revolucionaria fuera de escenario. De tal manera, el Partido comunista italiano, sin dudas el que mejor relación tuviera con la experiencia obrera y con el aporte de intelectuales en toda Europa, debió lanzarse hacia el abandono de la idea de revolución, para plantear el socialismo como la meta de “pasos internos” dados desde la llegada al gobierno por elecciones. Un político prestigiado como Berlinger fue quien encabezó el intento, que halló en el asesinato de Aldo Moro su interrupción: había que abortar el “compromiso histórico” con la Democracia Cristiana, y por ello la CIA y otros organismos de inteligencia operaron sobre las Brigadas Rojas en aquella ocasión. Fue el final de aquel histórico intento eurocomunista de instalar la vía pacífica al socialismo, que encontró formas menos logradas en Francia y en España.

Este viraje hacia el reformismo, tuvo en la “tercera vía” orientada en parte por ideas del sociólogo Giddens (1998), su realización en la Inglaterra de Tony Blair: fue el paso desde el “centro sinistra” –abandonada ya la “sinistra” revolucionaria- hacia el “centro centro sinistra”, como ironizara alguna vez Nanni Moretti. Y esta versión ya descafeinada de la izquierda pasó tan sin hacer huella, que hoy está fuera de toda memoria histórica.

En la misma línea toda la socialdemocracia, que todavía a finales de los años setenta tenía un proyecto cultural y político diferente del de la derecha neoliberal, fue perdiendo filo. Así vimos a Felipe González pasar de reivindicaciones socialistas iniciales en su gobierno, a incluir a España en la OTAN como precio por la europeización de ese país, y finalmente, a ligarse a las grandes empresas y convertirse en lobbista de las mismas. Mitterand firmó un histórico documento junto al Frente Farabundo Martí de El Salvador, para luego derivar hacia la intrascendencia. Los porqués de esta deriva, entiendo que están lejos de las satanizaciones moralistas que suelen hacerse: que se trata de traidores, que se dejaron comprar por el capital, etc. Al margen de lo que se piense de las responsabilidades personales, lo cierto es que ser de izquierda se volvió imposible en el apogeo de la Europa hipersatisfecha: si se tomaba opciones de izquierda, no interesaban a nadie; si se tomaba opciones de mercado, la derecha las hacía con más convicción. El camino se hizo angosto, y se complicó más aún cuando la globalización hizo trizas la autonomía de las naciones para el manejo de sus economías, y acabó con el mercado interno hasta entonces no alcanzable por el gran flujo internacional de mercancías. Las fronteras se hicieron porosas, los gobiernos dejaron de disponer resortes fuertes para intervenir en lo económico, y las premisas republicanas que en lo político sustentó siempre la socialdemocracia -división de poderes, liderazgos que pudieron ser prolongados pero nunca fueron verticales,

caso Willy Brandt- no permiten la acumulación de poder necesaria para constituir un Estado con fuerza suficiente frente a un capital muy concentrado y –además- con alta movilidad (debido a que en su mayoría es capital financiero, que puede también cruzar fronteras con facilidad). Si se atiende además a la caída del peso de los sindicatos, y la entrada de migrantes no sindicalizados ni organizados que carecen de presencia a la hora de negociación con el empresariado, advertimos que la socialdemocracia perdió los instrumentos con los cuales previamente podía regular al capital y sostener un redistribucionista Estado de bienestar. El mismo que fue entonces desapareciendo, para constituirse desde la hegemonía neoliberal, lo que algún intelectual argentino denominó acertadamente "estado de malestar".

Hemos descripto la primera deriva de la izquierda: eurocomunismo, tercera vía, socialdemocracia, todas ellas fracasadas. Las dos primeras esfumadas con el tiempo, la tercera aún en existencia, pero en franco retroceso (el gobierno de Sánchez en España es un parcial contraejemplo: parcial porque es efectivamente socialdemócrata, pero está asociado al "populista" Podemos, y constituye un gobierno que tiene severos problemas para construir hegemonía política, incluso inmediata). Es obvio que un gobierno de este tipo tiene más chances en Europa que en Latinoamérica, pues entre nosotros las contradicciones sociales son mucho mayores, y la tibieza de la respuesta socialdemócrata podría pensarse como una aspirina pretendiendo remediar un Alzheimer.

La segunda deriva, es la del societalismo. Vigencia de la rebelión directa de actores sociales, reivindicación de lo comunal y del gobierno inmediato sobre las cosas, movimientos sociales que reivindican lo no-mediación por los políticos profesionales, rechazo del Estado y del estatalismo.

Esta vía ha tenido gran desarrollo en la actual época, y se instala dentro de lo que se ha denominado "lo político", para diferenciarlo de "la política" (Ranciere, 2012). Lo primero hace a cualquier relación social: es la cuestión del poder como inherente a cualquier interacción humana, y –en ese amplio sentido- lo político se hace constitutivo de toda sociedad. Esa asunción prioritaria de "lo político", generalmente implica rechazo hacia "la política", por ser ésta la que reduce la función decisoria a un espacio singularizado de la sociedad que se ha especializado en relación con la administración y gestión del aparato estatal. "La política" es esa relación con la llegada al poder del Estado, y suele ser advertida por los societalistas, como una forma de usurpar desde un específico lugar, la cuestión decisional que debiera pertenecer a la sociedad toda, y por igual a cada uno de sus miembros, por lo menos en cuanto a aquellos asuntos que están bajo su égida.

Recordemos que para Marx el Estado era una alienación, como bien lo dibujó en su tesis de doctorado (Marx, 1978): un sector de la sociedad que asume el privilegio de representar –sin que jamás pudiera hacerlo genuinamente- al todo social, y que en nombre de dicha representación toma decisiones sobre esa sociedad en su conjunto.

Como es bien sabido, también el liberalismo decimonónico fue societalista, de modo que la idea de que la sociedad debe autorregularse corresponde por igual a diversas posiciones políticas anteriores al siglo XX: y ello sucede incluso cuando se supone la necesidad del pacto social que incluya al Estado, de Rousseau a Hobbes, donde se lo hace por necesidad de protección social, no como una condición que fuera deseable por sí misma.

La sensibilidad societalista ha crecido enormemente durante el siglo XXI: con la crisis de la representación y el esteticismo presentista que hace de la vida un juego donde lo importante es obtener placer aquí y ahora, abstracciones como la del Estado resultan poco atractivas. En tiempos de piel la etnia, el género, el ambiente, atraen mucho más que la abstracta mediación política que sobre todas las cosas administra, pero a ningún ámbito específico pertenece. Las movilizaciones feministas, las pugnas contra el extractivismo y la minería contaminante, las luchas por reivindicaciones indígenas, son hoy fortísimas en América Latina, y tienen muchos más acólitos que los que obtienen las organizaciones propias de "la política". El societalismo es parte de la sensibilidad posmoderna –la cual se plantea a menudo contra la modernidad en su conjunto- y consigue (por ej. en un posgrado de estudios latinoamericanos en que participo) adeptos en proporción de 3 a 1 ó 4 a 1 en relación a los que se interesan y hacen tesis sobre cuestiones de "la política".

Sobre esta condición se plantaron Hardt y Negri en su reconocido *Imperio* (2002), donde esperaban de la desterritorialización de “las multitudes” nomádicas, un reemplazo para el sujeto tradicional de la lucha popular, concebido según los términos gramscianos de la hegemonía (Portelli, 1977). Y en verdad, podríamos pensar que la crisis de la representación constituye un avance cuasi final hacia la sensibilidad que quería Marx, y hacia la cual avanzaban sin red los pensadores anarquistas: un mundo sin Estado, como sociedad emancipada. Pero, ¿es eso así exactamente?

Quizá la rebelión del año 2019 en Chile nos dé alguna pista. Tras el estallido inicial se sucedieron las manifestaciones por varios meses, con una consecución prolongada que tiene poco antecedentes a nivel mundial. Sin embargo, en algún momento el movimiento empezó a volverse repetitivo y algo ritual, en tanto no producía ningún logro concreto, dado que tampoco expresaba ningún petitorio específico. La falta de una conducción orgánica que tuviera en cuenta “la política” –denostada mayoritariamente por estos movimientos- redundó en imposibilidad de alguna interlocución con el poder establecido: esto favoreció la pureza del movimiento fuera de cualquier claudicación, pero a la vez no permitió llegar a ninguna acción específica de Estado que modificara algunos de los puntos que interesaban a los manifestantes.

Es que la única posibilidad efectiva de ignorar “la política” en su remisión estatal, sería eliminar previamente al Estado. Pero mientras éste exista, dejar de hacerle caso es sólo una especie de cerrar los ojos: la eficacia del Estado existe, y seguirá existiendo si no se opera sobre él. De tal manera, ignorarlo es una actitud estéril. Además, “la política” para nada se agota en la singular influencia que sobre un determinado espacio social tiene “la política”, pues ésta tiñe todos los aspectos de una sociedad. No hay lugares *salvados y por fuera* de la influencia estatal. Por ello, si se quiere cambiar cuestiones como las de género o las de etnia, también hay que apelar al Estado: pero no como una especie de árbitro externo solamente, sino como el espacio que –si se logra ocuparlo- puede permitir el logro de reivindicaciones y demandas a las que no se llega de otro modo.

La falta de interés por “la política” desde muchos movimientos sociales instalados en “lo político” conlleva cierta impotencia de estos movimientos para sostener políticas en el mediano y largo plazo que los favorezcan en su área de interés (étnico, de género, ambiental, derechos humanos, etc.). Y cuando se pasa de un registro al otro sin suficiente aviso y atención a las reglas diferenciales que pueden establecerse, sucede que hay dificultades para operar en ese paso a “la política”, como de algún modo viene sucediendo con el gobierno de Boric, y como se plantea en cuanto a la legitimación de la nueva propuesta de Constitución chilena ya discutida y redactada.

“La política” es generalmente mal entendida desde “lo político”: no se decodifica que las reglas éticas que rigen la primera, no son las del comportamiento común: Maquiavelo bien lo había demostrado, y en su momento se han hecho reflexiones sustantivas al respecto (Merleau-Ponty, s./f.), y se ha mostrado que la vida de los profesionales de la política es menos muelle de lo que muchos suponen (Follari, 2010). Una decodificación de los principios y valores entre movimientos sociales y organizaciones políticas de izquierda –en un sentido amplio de estas últimas como organizaciones del bloque popular- se hace altamente necesaria, para hacer más sensible la política a los meandros de las demandas variadas y concretas que surgen de lo social, y hacer a los militantes de los movimientos sociales, mejor dispuestos a una comprensión menos prejuiciosa y menos negativa de “la política” y sus protagonistas.

3. ¿QUIÉN LE TEME A LOS POPULISMOS?

La máxima molestia para el imperialismo en los últimos años, han sido los populismos de izquierda –por darles una cierta denominación- que comenzaron por el caso aislado de Chávez, y luego se diseminaron hacia los gobiernos de los Kirchner, Evo Morales y Correa, y tuvieron cierta relación con la gestión de Lula. Agregados a progresismos más tradicionales –y generalmente más moderados- como los del Frente Amplio uruguayo y la anodina Concertación chilena, hicieron un mapa inquietante para lo que Estados Unidos ha considerado como su “patio trasero”.

Dejamos de lado, por improcedente, la vieja discusión de si el populismo sería una categoría vaga, porque los casos que afecta son diferentes entre sí: también un gato y otro son diferentes entre sí y los socialismos han sido muy diversos entre sí, y a nadie se le ocurre que las etiquetas “gato” o “socialismo” sean inválidas: el debate de la filosofía medieval entre nominalistas y realistas dejó suficiente huella al respecto.

Un punto decisivo de los populismos es que a la larga promesa de las izquierdas –ese “futuro que jamás empieza”, como señalara el poeta Tejada Gómez, esa expectativa por el “paraíso perfecto”-, la ha suplantado por realidades. Realidades que están lejos de dicha perfección pero que son directas y tangibles, lo cual para quien quiera es decisivo en política, para los pueblos afectados es sin dudas modificatorio de su realidad, y para la filosofía materialista que dicen profesar muchos de los sujetos que adscriben a la izquierda, debiera ser prioritario.

En los populismos la práctica precede a la teoría, como Marx hubiera querido. Tan así es, que la conceptualización provista por Ernesto Laclau –sin dudas la que dio “dignidad teórica” a la noción de populismo- fue varios años posterior al surgimiento del chavismo, e incluso también lo fue al del kirchnerismo en la Argentina.

Siendo ampliamente denostados por los bloques tradicionales de poder en los países en que pudieron imponerse, estos nuevos populismos (los primeros fueron los de Perón, Getulio Vargas, Lázaro Cárdenas, Paz Estenssoro, Velasco Ibarra, Haya de la Torre) fueron la solución a enormes fracturas previas de los sistemas políticos: el caracazo en Venezuela, el traumático 2001 de Argentina, la guerra del agua y la del gas en Bolivia, y así sucesivamente. Es decir: surgieron de crisis terminales de los sistemas políticos tradicionales, que en cada caso abrieron la oportunidad para reconfiguraciones fuertes de dichos sistemas.

Los populismos no pretenden acabar con el capitalismo, pues se ubican al interior del sistema político con sus reglas electorales y división de poderes, reglas a las cuales retan dentro de ciertos límites, pero a las que no abandonan (Aboy Carlés, 2003). De tal modo, la pretensión de “socialismo del siglo XXI” que expuso el chavismo por largo tiempo, y la de Correa en su primer época, fueron luego reubicadas en una mejora fuerte de las condiciones de vida de los sectores populares en esos países, con eventual estatización de algunas empresas y recursos, pero ya sin intención de promover un cambio radical del modo de producción.

Lo antedicho no quita valor a estas experiencias políticas, si se piensa que las izquierdas tradicionales han dejado de producir socialismo hace tanto tiempo, y que los socialismos concretos se han revertido en la gran mayoría de casos. Desde este punto de vista, los populismos son limitados pero efectivos en su reto al gran capital y a las políticas de hegemonía estadounidense en Latinoamérica.

A menudo se los tilda de antidemocráticos, pero si por democracia se entiende “gobierno del pueblo”, es decir, protagonismo de los más postergados y de un sector mayoritario de la población, seguro que estamos ante gobiernos más democráticos que los de las habituales elites gobernantes de las derechas (Follari, 2010 bis), hoy además lanzadas al neoliberalismo y –con ello- al ajuste permanente del gasto estatal, con la consiguiente caída de los servicios y las prestaciones, y el lanzamiento correlativo de amplios sectores sociales a los bordes externos de la ciudadanización.

Sí se entiende que serían poco republicanos, es cierto que son gobiernos que a veces no han respetado la división de poderes, y además, se centran en la figura de un líder. En otro sentido, en el del cuidado de la “res publica”, sin duda son más republicanos que las derechas, porque en casi todos los casos han achicado las deudas públicas de sus países –casos de Kirchner y Correa-, o han recuperado para sus naciones empresas y bienes fundamentales (Chávez y Evo).

El populismo, según Laclau, absorbe diversas demandas dispersas y es capaz de unirlas en una “cadena equivalencial” que es muy amplia, lo cual produce un bloque popular de gran extensión. Tal bloque no precede a su constitución desde la convocatoria del líder: es éste el que lo construye (Laclau, 1978), y no hay una destinación de clase hacia una identidad política determinada: en ello se expresa el post-marxismo de Laclau, que es un modo de post-materialismo que a su vez deriva hacia el discursivismo: cuestión que no cabe profundizar ahora.

Esta constitución divide las identidades políticas en dos bloques: el popular y el hegemónico; este último a su vez se polariza como "anti" en relación con el primero: el caso del antiperonismo argentino es claro al respecto. Se produce así el proceso de *dislocación* (Laclau, 2008), por el cual las identidades previas se tensan y se reconstituye el sistema político todo, uniéndose el campo popular en torno a esta nueva identidad, y el antipopular como su espejo invertido, abandonándose en ambos polos identidades políticas previas.

El liderazgo personal galvaniza las diferencias, propone un lugar de decisión no sometido a una difícil negociación de partes, y ofrece un espacio de identificación colectiva plebeya, claramente diferenciable del de un programa o una ideología. Tiene la dificultad de que el líder pudiera equivocarse –por supuesto- y la de la herencia cuando el líder muere o deja la presidencia: problema nada menor en casos diversos.

Estos gobiernos han sido exitosos mayoritariamente en la redistribución de la riqueza, y la mejora de condiciones de vida y acceso a derechos de los sectores populares. En el caso venezolano, tras la muerte de Chávez, se encontró en Maduro un seguidor leal pero sin la misma capacidad: y entre las limitaciones de la dirigencia, una oposición frontal pero poco inteligente, una economía que no logró la autonomía alimentaria y los ataques económicos y diplomáticos desde Estados Unidos, se entró en una enorme crisis de abastecimiento y con hiperinflación que ha producido millones de exilados –la mayoría económicos, algunos políticos- y que auguró muchas veces la caída del gobierno. Cuando esto escribimos, Maduro se ha consolidado un tanto con la crisis energética mundial habida por la guerra en Ucrania: el mantenimiento de su gestión muestra que su consolidación en sectores populares es mayor de lo que la prensa internacional supondría, si bien la fidelidad de las FF.AA. también es determinante al respecto, así como el desprestigio de algunas estrategias imperialistas que han afectado la imagen de sectores opositores.

Los gobiernos populistas han tenido tensiones con los movimientos sociales, aún con aquellos que se plegaron a apoyarlos; sus respectivas lógicas son diversas, tal cual ya hemos señalado: así sucedió con la CONAIE en Ecuador, sectores indígenas del sur en Bolivia, grupos antimineros en la Argentina. Pero su problema mayor ha sido la encarnizada oposición desde el stablishment, orquestada desde los medios de comunicación, las grandes empresas y los partidos de derecha, que configuran un bloque apoyado desde los Estados Unidos. Estas oposiciones se definen habitualmente como amantes de la República y actúan en su nombre, aunque no desdeñan apelar a todo tipo de presiones e incluso al golpe de Estado, como se mostró con Carmona en Venezuela y con Añez en Bolivia.

La sucesión del liderazgo populista ha resultado a menudo fallida: el paso de Correa a su ex vicepresidente Lenin Moreno es claro al respecto. Ya referimos el cambio desde Chávez a Maduro, y no fue exitosa tampoco la apelación a Scioli por Cristina Fernández en 2015. Sin dudas que anida allí un fuerte problema irresuelto, pues el liderazgo personal es constitutivo y no adventicio en los populismos, de modo que no cabe renunciar a su vigencia: pero la herencia del mismo no es posible otorgarla, porque el talento político y el carisma no son transmisibles.

Actualmente (julio de 2022), en la *segunda ola* de populismos de que habla García Linera, sin dudas hay mayor moderación. La condición económica mundial es difícil, está en desarrollo la guerra de Ucrania, antes se dio el enorme fenómeno de la pandemia, y no hay un ciclo expansivo del capital mundial como lo hubiera en la primera década del siglo. Las derechas han aprendido la lección –fueron sorprendidas por el fenómeno en su primera versión- y ahora Washington inventó el *lawfare,* unión de medios de comunicación y presión judicial, para atacar a estas experiencias. Hay en esta ocasión pocos recursos para repartir: ello lleva a la gran crisis que se vive hoy en la Argentina, agravada por las desavenencias entre Alberto Fernández como presidente, y Cristina de Kirchner como máxima líder del campo popular. En Bolivia también hay una mayor moderación en relación a la primera etapa con los gobiernos de Evo Morales, si bien el proceso luce más consolidado que en la Argentina: allí también la existencia de "dos cabezas" en la conducción política del bloque popular (presidente y máximo líder) implica tensiones.

Las nuevas izquierdas más ligadas a la emergencia de movimientos sociales, que para nada son populistas, se advierten en los gobiernos de Chile y Perú: ambas son experiencias germinales, no consolidada en el caso chileno, claramente frágil y problemática en el peruano. Petro aún no asume en

Colombia, y su caso -en fuerte apelación al ambientalismo casi en las antípodas del productivismo populista al cual algunos han llamado “desarrollista”- será un verdadero experimento.

El capitalismo aumenta la concentración de la riqueza en pocas manos, lleva a la crisis energética a Europa por su adhesión a las sanciones contra Rusia lanzadas por la OTAN, la guerra amenaza con la debacle nuclear, los problemas ambientales son graves y aumentarán con la falta de combustibles en Europa. La desigualdad de la renta entre continentes es abismal: estos y otros problemas del capitalismo continúan y se extienden, pero las respuestas políticas de las izquierdas son escasas –se limitan casi a Latinoamérica- y nada radicales. Que en el subcontinente haya tantos gobernantes que fueron guerrilleros (Pepe Mujica, Dilma Roussef, Gustavo Petro, Alvaro García Linera) es la gran metáfora de estos tiempos: en la larga distancia desde la apuesta máxima del fusil a experiencias que en otros tiempos hubiéramos tomado por exclusivamente “reformistas”, se reafirma ese clima de melancolía de izquierda a que se ha referido Traverso.

BIBLIOGRAFÍA

ABOY Carlés, G. (2003): “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación”, en *Estudios sociales,* Año XV, núm. 27, Santa Fe, Univ. Nacional del Litoral

ARENDT, H. (2006) (orig. 1963): *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid

BAUDRILLARD, J. (1994): *El otro por sí mismo,* Anagrama, Barcelona

CASTORIADIS, C. (1998): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa

CHAOUA, Wang (2015): “¿La historia de éxito del PCCh?”, en *New Left Review en español* núm. 15, marzo/abril, pp.7-43, Quito, IAEN

FOLLARI, R. (1990): *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina,* Buenos Aires, Aique/Rei/IDEAS

FOLLARI, R. (2010): “Sobre ética y política (apuntes acerca de una relación no-lineal)”, en *Iconos* 37, Quito, FLACSO

FOLLARI, R. (2010 bis): “La democracia liberal es poco democrática”, en *Página 12,* 29 de noviembre, entrevista por Javier Lorca, https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-157718-2010-11-29.html

FREUD, S. (1981) (orig., 1930): *El malestar en la cultura*, en Braunstein, N. (dir.): *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud,* México, Siglo XXI

GIDDENS, A. (1998): *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia,* Madrid, Taurus

GUEVARA, E. (2022) (orig. 1970): *El diario del Che en Bolivia,* New York, Seven Stones Press

HARDT, M. y NEGRI, A. (2002): *Imperio,* Buenos Aires, Paidos

JAMESON, F. (1999): *El giro cultural (escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998)*, Buenos Aires, Manantial

LACLAU. E. (1978): *Política e ideología en la teoría marxista (capitalismo, fascismo, populismo),* Madrid, Siglo XXI

LACLAU. E. (2008) (1ª ed. 2005): *La razón populista,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica

LENIN, V. (1981) (orig. 1902): *¿Qué hacer?,* Obras completas, tomo 6, Moscú, ed. Progreso

LIPOVETSKI, G. (1994): *El crepúsculo del deber (la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos),* Barcelona, Anagrama

LUKACS, G. (2004) (orig. 1924): *Lenin, la coherencia de su pensamiento,* Santiago de Chile, Centro de estudios Miguel Enríquez

MARCUSE, H. (1969): *El hombre unidimensional,* México, Joaquín Mortiz

MARX, C. (1978) (orig. 1844): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* en Obras de Marx y ENGELS OME-5, Barcelona, Crítica-Grijalbo

MERLEAU-PONTY, M. (s./f.), "Prólogo", en Merleau-Ponty, M.: *Humanismo y terror,* Buenos Aires, La pléyade

PORTELLI, H. (1977): *Gramsci y el bloque histórico,* México, Siglo XXI

RANCIERE, J. (2012): *El desacuerdo,* Buenos Aires, Nueva Visión

RUSCONI, G. (1969): *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ed. Martínez Roca

BIODATA

Roberto FOLLARI: Doctor y licenciado en Psicología por la Univ. Nacional de San Luis (Argentina). Fue miembro de la Comisión de Apoyo de Desarrollo Académico (UAM-Azc., México) de 1978 a 1984. Ha sido profesor de Epistemología de las Cs. Sociales en la Fac. de Cs. Políticas y Sociales de la Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Prof. de posgrado en múltiples universidades argentinas, y en otras de Chile, Uruguay, Venezuela, Costa Rica, México, Ecuador y España. Autor de más de 200 artículos y capítulos de libros, traducido a diversos idiomas. Ha trabajado temas de filosofía, epistemología, educación, comunicación y teoría política. Ha escrito más de 15 libros, entre ellos Epistemología y sociedad, Homo Sapiens, Rosario, año 2000. Ha sido designado profesor emérito de la Univ. Nacional de Cuyo.



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



INTERLOCUCIONES
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864622
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La herejía y apostasía en Chile colonial: formas de control social y ejercicio coercitivo

Heresy and Apostasy in Colonial Chile: Forms of Social Control and Coercive Exercise

Boris BRIONES SOTO
https://orcid.org/0000-0002-2205-8065
boris.briones@ucn.cl
Universidad Católica del Norte, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864622

RESUMEN

Por Real Cédula de Felipe II, el 25 de enero de 1569 se crean los tribunales de Inquisición de Lima y México. La finalidad es resguardar la Santa Fe Católica y combatir la herejía. Posteriormente el 7 de febrero del mismo año, la Inquisición comienza a operar en Chile. En este trabajo se abordan casos de estudio de los procesos de la Inquisición en Chile, sus formas de control y ejercicio del poder.

Palabras clave: Inquisición; Chile colonial; Herejía; Apostasía.

ABSTRACT

By Royal Decree of Philip II, on January 25, 1569, the Inquisition tribunals of Lima and Mexico were created. The purpose was to protect the Catholic faith and combat heresy. Later on February 7 of the same year, the Inquisition began to operate in Chile. This paper addresses case studies of Inquisition processes in Chile, their forms of control and exercise of power.

Keywords: Colonial Chile; Heresy; Apostasy.

Recibido: 07-12-2023 ● Aceptado: 18-02-2024

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

No es aleatorio que el escudo de la Inquisición española contenga una cruz al centro, a la derecha la espada, simbolizando el trato a los herejes y a la izquierda una rama de olivo, en representación de la reconciliación con los arrepentidos. Reza en latín, alrededor del escudo, la frase *exurge domine et judica causam tuam*, esto se traduce como "álzate, oh Dios a defender tu causa", en referencia al salmo 73. La reconciliación es parte fundamental de todos los procesos inquisitoriales, porque esta debe llegar, ya sea en la vida o en la muerte, ya sea mediante la aplicación de tormentos o penas, incluso en la relajación de los herejes a la hoguera.

Para la revisión de los siguientes casos de estudio, en base a las fuentes históricas, incluiremos indagatorias por herejía y apostasía. Dos delitos diferentes por los cuales la Inquisición iniciaba pesquisas. En lo que respecta a definiciones, entendemos que herejía es algo contrario a lo establecido. Escapa de los parámetros que utiliza un determinado grupo para medir lo correcto e incorrecto. Es algo diferente y, por ende, negativo. La palabra herejía, que se observa en los escritores del siglo XIII, no se limitaba a las ideas, sino que en realidad cubría toda una cadena de implicaciones sociales (Kamen: 1992, p.16). Es un término mucho más amplio de lo que se suele considerar y no solo aplicable a la Iglesia. Por otra parte, la apostasía es un abandono, dejar una creencia. Entre los delitos llamados eclesiásticos, es por su gravedad y trascendencia reputada la apostasía, siguiéndole el de herejía, para diferenciar así el abandono absoluto de la fe católica (Arrazola:1850, p269). De este modo el término apóstata es aplicado para aquellos sacerdotes que tienen mala creencia en la fe y el de herejía es para los creyentes que cayeron en dicho ilícito.

En el caso de Chile, la situación respecto a este tipo de casos denota cierta preocupación tanto por los vecinos como por las autoridades eclesiásticas. Tenemos a Juan de Ovalle que escribía carta dirigida a los Inquisidores en 1739 diciendo que existe una "perversa doctrina que ha introducido el demonio en muchas personas de la ciudad de Santiago" (Consejo de Indias [CDI]: 1737, f. 3). Por supuesto, marcada con una fuerte influencia de lo que fue el Padre Ulloa, como mencionaremos más adelante.

La población de Chile era mayoritariamente católica practicante, su nivel educacional se puede deducir de sus oficios, lo que nos indicará que un sector reducido se daba a la lectura, donde aquellas personas letradas, por el mismo hecho de tener acceso a textos, ponían en cuestionamiento ciertos aspectos de la Biblia, lo que los llevará a producir alguna herejía, por muy mínima que parezca, que en su minuto será de interés del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

FRANCISCO ARENAS

Fue Teniente de Dragones de la guarnición de Chiloé acusado ante la Inquisición por indicios, presunciones y conjeturas legales de mala creencia en orden al Santo Sacramento de Matrimonio. Es necesario recordar que el Gobierno Español declara por Real Cédula el 5 de febrero de 1770 que las causas de bigamia son tratadas en conocimiento de las justicias reales ordinarias y militares (De la Lama: 1995), lo que ya en el Siglo XVIII tocaba a la Inquisición.

El caso se inicia el 8 de febrero de 1739, cuando José Antonio Buenechea dirigió una carta a fray Francisco Conejo, franciscano y comisario del Tribunal del Santo Oficio en Chiloé. En la misiva el autor argumenta que Francisco Arenas estaba casado en la ciudad de Lima. Del mismo modo, Mariano del Valle, vecino de Lima ratifica ante el comisario de la ciudad que Francisco Arenas se encuentra casado en Chiloé con Bernarda Garay y que lo sabe, ya que su tía es Ubalda[1] Arenas, la esposa limeña del citado Teniente de Dragones. Manuel Santibáñez, cura de la Parroquia San Sebastián declaró el 15 de noviembre de 1793: "que hacía el tiempo de seis o siete años que casó a Don Francisco Arenas con una tía suya llamada Doña Luganda de Arenas y que ha oído a varias personas que dicho Arenas casó después en Chiloé (sic)" (Consejo de Indias: 1798, f. 3). Más tarde, María Ubalda Arenas declara ante el comisario de la Inquisición el 3 de

[1] A lo largo del proceso se le referirá como Ubalda y Luganda.

febrero de 1794 que estaba casada con Francisco Arenas, pero no recordaba el año de su casamiento y que el cura que celebró el matrimonio fue Manuel Santibáñez, estando presentes su madre y un suegro. En este punto, aparece lo difícil e incongruente del relato. Arenas estaba casado en dos lugares a la vez, pero sin duda lo difícil de entender es que los acusadores no se referían a los casos de cada ciudad, sino en lugares distintos, más que nada por cosas que se comentaban entre los mismos vecinos.

Posteriormente el cura ratifica que, con los nombres con que ambos se casaron serían los de Francisco Medina y María Medina. Una certificación fechada en 9 de marzo de 1796 por don Pedro Carballo, cura vicario de San Carlos de Chiloé, indica que Francisco Arenas ha casado con Bernarda Garay el 27 de febrero de dicho año. Los testigos en la oportunidad fueron Francisco Daviez Camacho y Carmela Laiza, ratificando la legalidad de dicho vínculo.

En este punto podemos evidenciar que la voz popular hace correr los rumores por el pueblo, lo que sin duda alguna alerta e interesa al Santo Oficio. Así, Bernardo Martin Valberde, natural de Granada, ratifica ante el Comisario de la Inquisición que "después de haber llegado a aquel puerto oyó decir a todo el pueblo que Arenas era casado en Lima y que el matrimonio contraído en Chiloé con Bernarda Garay tuvo noticia por lo que le comunicó a don Fabian Laiza, apoderado de Arenas" (CDI: 1798, f. 8). Las voces populares avanzan tan rápido y peligrosamente que es urgente informar de lo ocurrido para que se puedan tomar las acciones pertinentes.

Para el tribunal existía un impedimento de consanguinidad entre Francisco y María Medina y en vista de toda la información se votó a prisión al acusado el 9 de mayo de 1797, siendo recluido en el castillo de San Carlos de Chiloé. No sabemos si Francisco y María eran primos o hermanos, la documentación no indica algo al respecto y solo es confusa.

El Gobernador también tenía competencia en este caso, por ello el Tribunal del Santo Oficio expone personalmente al Virrey la necesidad de traer a Francisco Arenas en la primera embarcación que zarpara desde Chiloé hacia Lima y, como sabemos, las Leyes de Indias velan por la autonomía de la Inquisición. Una referencia es lo que ocurre en Santa Fe en el año 1767, donde el Rey emite Real Cédula con motivo de una competencia entre el Tribunal de Inquisición y la Justicia Real Ordinaria, por una causa de bigamia. En este caso se da instrucción para que tanto la Inquisición como la justicia ordinaria tengan facultad de conocer y resolver el delito (Real Cédula: 1767).

El 13 de julio de 1797 se remite por oficio la necesidad de que Arenas sea trasladado al tribunal en la capital del Virreinato. El 20 de enero de 1798 llega al tribunal el oficio del virrey indicando la llegada de Arenas al Puerto del Callao, quedando el sujeto a disposición de los Inquisidores. "Diose la orden correspondiente al Alguacil mayor de este Santo Oficio, y en su consecuencia en la noche del mismo día lo entregó este preso en las cárceles secretas al referido Arenas" (CDI: 1798, f. 12). En audiencia del 23 de enero de 1798, Arenas dijo no conocer el motivo de su prisión, no obstante, argumentó que conoció a Bernarda Garay en Chiloé, que lo socorrió de un naufragio y que lo incitó a que entablase amistad ilícita con ella y que en repetidas ocasiones lo sedujo a fin de que contrajesen matrimonio, a lo que Arenas se resistía ya que tenía el impedimento, por lo que la amistad duró hasta el año 1791.

El acusado también argumentó que en este periodo sufrió una dura persecución del gobernador Pedro Cañaveral quien incluso lo encarceló. Arenas huyó de la prisión, y se le presentó Fabián Loaiza, cuñado de Bernarda Garay, junto a María Barrientos, su criada. Ambos señalaron al acusado que Bernarda estaba embarazada y que estaba obligado a casarse por honor, ante lo cual Arenas resistió cuanto pudo al casamiento, hasta que fue amenazado de que se daría parte al gobernador de su escape. También arguyó que nunca hizo vida maridable con Bernarda Garay y que siempre vivieron separados. Por supuesto, esta es la evidente defensa que realizaría Arenas para mantenerse lo más al margen posible de sus acusaciones. De la disputa que existía entre Arenas y el gobernador no ha sido posible hallar otra referencia a través de las fuentes consultadas.

El 27 de enero de 1798 tuvo lugar la cuarta audiencia de Arenas, ya que en las anteriores se ratificó la primera sin tener nuevos antecedentes. En esta audiencia Arenas dice no haber hereticado ni apostatado de la santa fe católica, tampoco haber tenido mala creencia en el santo sacramento de matrimonio.

El 30 de enero de 1798 se produjo la audiencia de comunicación de la acusación y el 5 de febrero de 1798 la audiencia de defensa, que no logró nada nuevo, ante lo cual el abogado defensor argumentó que Arenas no era hereje formal ni había obrado mal respecto del sacramento de matrimonio, que si había casado en Chiloé fue por miedo, por lo que pedía se le aplicara la pena de un pecador que cayó en el exceso.

La sentencia del 10 de febrero de 1798 concluyó que la acusación fiscal no ha probado la culpabilidad del acusado, por lo que se le deja en libertad y se entrega copia de los oficios. Este es uno de los pocos casos procedentes de Chile donde no se persevera. Además, como hemos visto proviene de Chiloé (archipiélago), lo que indica que la Inquisición estuvo presente en todo el territorio chileno mediante comisarios y provisores, incluso en las zonas más alejadas.

JUAN FRANCISCO VELASCO

Es probablemente uno de los casos más conocidos de los seguidores del Padre Ulloa[2]. Juan Francisco Velasco de cuarenta y cinco años, mercader, fue recluido en cárceles secretas el 25 de febrero de 1719 (CDI:1736). Acusado de proposiciones y de ser seguidor del Padre Ulloa. También se le acusó de guardar sangre del difunto sacerdote.

Durante un tiempo, Velasco se dedicó a predicar la doctrina del Padre Ulloa, diciendo a las mujeres que Dios le otorgó la posibilidad de esposar a diversas mujeres con Jesucristo, por lo que llegaron diversas peticiones, ante lo cual Velasco las abrazaba, las bendecía y les pedía un anillo que llevaría consigo al cielo, teniendo en cuenta que el mismo acusado afirmaba su muerte según revelación divina para el 21 de diciembre de 1709 (Millar: 2000, p. 31). Mediante estas prácticas manipulaba indiscriminadamente a los fieles, prometiendo diversas cosas para las cuales se valía de su gran capacidad y carisma que lo hacía destacar en la sociedad.

Una vez llevado ante la Inquisición, cuando se le pregunta si conoce el motivo de su prisión, Velasco argumenta que puede ser por haber guardado copia de las pláticas con el Padre Ulloa o por tener una redoma con su sangre que repartió al tratarse de un siervo de Dios. También dijo que podía ser por cosas dichas en un periodo en el que estuvo afectado por la pérdida del juicio (Millar: 2000, p. 36). Estaban frente a un individuo con una gran capacidad intelectual y de convencimiento frente a las demás personas.

Era evidente que, luego de la muerte del Padre Ulloa sus seguidores necesitarían un nuevo líder, despertando el interés de Velasco, quien al verse acorralado por la Inquisición y por los excesos que había cometido, debió retractarse de sus actos, pero no directamente, sino como hemos visto mediante el reconocimiento de que sus facultades mentales se encontraban alteradas durante una etapa de su vida, lo que vendría a justificar su accionar.

Una vez muerto en las prisiones de la Inquisición, el 23 de noviembre de 1736 se votó que Juan Francisco Velasco había fallecido como hereje contumaz e impenitente, seguidor de los alumbrados, Molinos y otros herejes, por lo que se le condena al eterno olvido y se hace una estatua que lo represente. Así mismo, se ordena que sus huesos exhumados serán quemados por el brazo secular (Millar: 2000, p. 59). Lo que se cumple.

---

[2] El Padre Francisco de Ulloa fallece en noviembre de 1709. Posterior a su muerte, el clero local da cuenta que sus seguidores estaban iniciados en la doctrina de Miguel de Molinos, lo que atentaba contra la santa fe católica, por esto, son denominados los alumbrados de Santiago, tratado en extenso por René Millar en Misticismo e Inquisición en el Virreinato Peruano. Ya que no es el eje central de esta investigación, no abordaremos la figura del Padre Ulloa.

Con esto, la Inquisición busca nuevamente marcar una pauta dando el ejemplo para ejercer ese poder coercitivo con la sociedad, mostrando que, aunque los herejes mueran en prisión, la justicia llegará igual, para que no tengan olvido los pecados y las faltas contra la fe, con el objetivo de reflejar en la tierra, aquello que se presumía pasaba en el otro mundo luego de la muerte de los que estaban en prácticas impías.

FRAY PEDRO NOLASCO GARCÍA Y GUIDOBRO

Fue Joseph Ignacio Cienfuegos quien tuvo noticia que fray Pedro Nolasco, de la orden de San Juan de Dios, de treinta y dos años, había dicho que, siendo lego, celebró misa en un oratorio público de la jurisdicción de la ciudad de Talca.

El 23 de septiembre de 1799 el Santo Oficio pidió informe al reverendo prior de San Juan de Dios, donde pertenecía fray Pedro Nolasco, para saber si era o no sacerdote. Recordemos que solamente los sacerdotes pueden celebrar la Santa Misa, pues sólo ellos pueden actuar personificando a Cristo, cabeza de la Iglesia, a pesar de que la tradición indique que es el mismo Cristo quien celebra todas las liturgias[3].

La misa de la que se le acusaba, se habría realizado en la capilla que tiene en su estancia don Joseph Bravo[4]. De este modo el comisionado escribe un informe el 9 de noviembre de 1799 dirigido al Comisario del Santo Oficio en Chile, diciendo que incluso "el reo es dado a la bebida" (CDI:1799, f. 5), lo que no hace más que agravar la falta.

El 5 de julio de 1800 los calificadores del Santo Oficio, Reverendos Joseph y Francisco de la Torre, mercedarios, procedieron a capturar al sujeto de levi[5]. El mismo día es recluido en cárceles secretas.

En su primera audiencia, el 7 de julio de 1800, fray Pedro Nolasco entregó todos los antecedentes solicitados por el tribunal en este tipo de audiencia, indicando que antes estuvo preso en la cárcel de Talca, desde donde fue trasladado a Valparaíso para zarpar rumbo al Callao llegando en el navío La Piedad.

El acusado admitió haber celebrado una misa en Talca, pero argumentó no saber cómo cometió ese exceso, y en parte culpó a la bebida que "tomó antes de la celebración, se le puso en la cabeza celebrar" (CDI:1799, f. 4). Señaló haberlo hecho simulando las celebraciones que había visto. Indicó conocer su crimen y saber que solo corresponde a los sacerdotes oficiar misa. Agregó que tuvo interés de presentarse ante el comisario de Concepción para entregarse por su falta.

El 18 de julio de 1800 se leyó la acusación formal por el inquisidor fiscal. El 28 de julio del mismo año se procede a la comunicación de la acusación. Posteriormente, el 10 de septiembre se dictó la sentencia donde se determinó que el acusado debe abjurar de levi[6], siendo posteriormente absuelto ad cautelam, y viendo su buena disposición es condenado a dos años de reclusión en el convento de la orden de San Juan de Dios de la ciudad de Lima, con énfasis en "ejercicios espirituales por el término de 8 días en los que haga confesión" (CDI:1799, f. 11). También se le recomiendan unas serie de lecturas y rezar el rosario implorando la intervención de la santísima Virgen. Esta pena es menos dura en relación con las que se les podía aplicar a aquellas personas que no procedían directamente de la Iglesia, es decir a los vecinos comunes y corrientes. Si bien es una reclusión, es diferente la estadía en un convento a la de una cárcel.

[3] Cf. SCHÖNNBORN, C., (2012). *Youcat. Catecismo Joven de la Iglesia Católica,* Ediciones Encuentro, Madrid

[4] Durante el periodo colonial era muy común que familias con grandes riquezas tuvieran capillas propias.

[5] Quiere decir *bajo sospecha de*.

[6] Es una abjuración hecha por una persona sospecha de herejía, procedimiento común en los procesos de la Inquisición. Su base se encuentra en el libro Manual de Inquisidores de Nicolau Eimeric. El procedimiento se realiza en la iglesia y es público. Se lee en voz alta el credo y otros pasajes bíblicos, particularmente una serie de opiniones heréticas relacionadas con la falta del reo. Después los inquisidores instan al reo a que declare sus faltas e indican que debe abjurar las proposiciones heréticas que van a leer. Se realiza una amonestación verbal y una penitencia. Se recalca que en caso de reincidencia deberá abjurar de vehementi y en caso de recaer nuevamente será relajado al brazo seglar.

Consideremos que el reo presentaba cierto nivel de alcoholismo, siendo esta la causa fundamental de los acontecimientos, o al menos pudo escudarse en los comentarios que así lo indicaban, para mantenerse levemente al margen y que fuera su alteración de conciencia la causa primera de la celebración de la misa. Por otra parte, la sentencia es un elemento clarificador respecto a la decadencia de la Inquisición a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Recordemos que solo una década después se realizaría la Primera Junta de Gobierno de Chile, que iniciaría el proceso de independencia, sumado a la abolición de la Inquisición por las Cortes de Cádiz.

ANTONIO GÓMEZ MORENO

Antonio es natural de Chiloé, piloto naval y de edad de veinticinco años. En enero de 1784, declara el presbítero Claudio Canta ante el comisario de la Inquisición en Santiago de Chile. Dijo haber oído una conversación entre el escribano del barco y otro sujeto, diciendo que Antonio Moreno estaba casado en otra ciudad con doña Ana Benita, quien estaba próxima a dar a luz un hijo. Esto fue extraño para el declarante, porque sabía que había casado a Antonio Moreno con anterioridad con Ana Soriano, hija de Bartolomé Soriano y de doña Ventura Ramírez.

Con más de diecisiete testigos declarando ante el Comisario de la Inquisición en Santiago, se presentó Antonio Gómez Moreno. Señaló que hace años está casado con Ana Benita en la ciudad de Guayaquil, con quien hizo vida maridable y con la que tenía dos hijos. También admite que hace muy poco se casó con María Ana Soriano y que el cura Claudio, de quien no recordaba el apellido, los había casado en la parroquia de San Sebastián.

El 21 de octubre de 1784 se le da al reo primera audiencia ordinaria. Dijo “que se había ejercitado en andar en la embarcación, ya de maestre, ya de escribano, ya de piloto” (CDI:1785, f.4). Al preguntársele por los motivos de su prisión, reconoció que era por estar casado en Guayaquil y Chile.

El 27 de octubre de 1784 se produjo la audiencia de comunicación y el 5 de noviembre del mismo año tuvo lugar la audiencia de defensa. No fue mucho lo que se pudo hacer, ya que la lista y declaración de los testigos era extensa. Además, ya había reconocido estar casado dos veces.

El 6 de julio de 1785 el tribunal lo consideró polígamo. Por ello se decidió que, en el próximo auto de fe salga en forma de penitente con insignias de polígamo, se le lea sentencia, abjurase de levi y fuese absuelto ad cautelam. Así mismo, fue Condenado a la vergüenza publica y azotes, desterrado de la ciudad y de Madrid por espacio de cinco años, los que cumpliría en el presidio de Chiloé, sirviendo a su majestad sin sueldo. También debía hacer una confesión a su ingreso, dirigido por el capellán, para que se confesase y comulgase en las tres pascuas de resurrección, Espíritu Santo y Navidad, y deberá rezar todos los días el rosario a la santísima Virgen y media hora de lección espiritual. En relación con el vínculo de matrimonio se remite certificación de estilo a la cónyuge. De este modo Antonio, otrora piloto de Nuestra Señora de Caralmago, fue considerado hereje.

FRAY IGNACIO BOZO

Fue un religioso de la orden de San Francisco perteneciente a Santiago de Chile, llevado ante el tribunal de Inquisición por solicitante.

El 11 de febrero de 1791 se da al reo la primera audiencia, en ella se procede, como es de costumbre, a la identificación del mismo. Además, como es sabido, en todos los casos los inquisidores exhortaban al citado a que, si algo sabía o algo había oído tocante a su llamado ante el santo tribunal, lo declarase, porque ellos tenían noticias de que había tratado con sospechosos de la fe (Melgares: 1886, p. 211). Esto no es otra cosa que ejercer el poder coercitivo, para poner esa incertidumbre de manifiesto en el individuo, de este modo la colaboración del reo, tendrá lugar por arrepentimiento o por miedo.

Posteriormente continúa la serie de audiencias de protocolo y la presentación de testigos. Entre ellos estaba Josefa Rebolledo, indicando que una vez el sacerdote "la abrazó y obsculó en su casa y tratando de estos hechos en el confesionario los dijo que por parte de ella no había culpa porque carecían de consentimiento" (CDI:1793b, f.15). Es decir, fray Ignacio era el culpable porque ella no quería hacer estas cosas.

Las acusaciones eran evidentes, incluso una monja de nombre Rita, asegura haberle preguntado al cura si se casaría con él, por lo que las insinuaciones también habrían venido hacia el citado fray. Bernarda Romero, soltera de diecinueve años natural de la Isla de Juan Fernández, vecina de la ciudad de Concepción declaró ante el deán Juan de Guzmán y Peralta que se había confesado con fray Bozo y que "este la visitaba con frecuencia en su casa y la abrazaba y besaba, que después confesándose con él, de haberlo permitido le dijo el dicho Padre, que por parte de ella no había pecado, aunque la besase, abrazase y aún tocase los pechos el mismo demonio, no teniendo voluntad o pensamiento malo" (f.19). La denunciante indicaba que declaraba esto por descargo de su conciencia ante el comisario de la Inquisición.

El 1 de abril de 1791 el reo procede a la audiencia de defensa, donde no añade nada a lo anterior. El reo indicaba no haber hereticado ni apostatado contra la santa fe católica. El 23 de mayo de 1791, los inquisidores lo condenan a cinco años de reclusión en el convento de la orden de San Francisco en la ciudad de Lima. Debe abjurar de levi, es absuelto ad cautelam. Se le ordena diariamente, durante su reclusión "media hora de oración mental" (f.33). Además, asistir a todo coro sentándose en el último lugar después de los sacerdotes, rezar los viernes los salmos y el rosario a la santísima Virgen.

Permanece seis años en el convento de la orden en Lima, demuestra arrepentimiento y sostiene una buena vida religiosa, por lo que se le permitió regresar a Chile. Se le faculta para volver a "confesar, anunciar la palabra divina y continuar las tareas a su instituto con la aptitud y honor que las principió" (f.1).

En este caso vemos cómo se repite que fray Bozo hace notar a las mujeres que la culpa no es de ellas, porque se han mostrado contrarias y ha sido su voluntad, lo cual es un elemento clave para entender la mentalidad religiosa, operando del mismo modo que lo hacen los pederastas de rasgos perversos (Pardo: 2006), victimizando a la persona con la finalidad del descargo de conciencia, lo que se puede evidenciar con el hecho que las declarantes acuden ante el comisario por dichos motivos.

MARIANA GONZÁLEZ GUIMARAY

Brevemente nos referiremos al caso de Mariana. Consideramos necesario incluirlo porque es vecina de Santiago de Chile y por las razones que detallaremos a continuación.

De oficio costurera, en 1737 es llevada ante el tribunal de la Inquisición por seguidora del Padre Ulloa, es decir, por ulloísmo. Después de una serie de presentación de testigos y audiencias, debe salir en auto de fe público y abjurar de levi, pero lo diferente es que sufre pena de destierro por seis meses, debiendo confesarse y comulgar dos veces en dicho tiempo y rezar el rosario (CDI: 1737a, f. 98). Sin posibilidad de regresar en ese periodo a Lima o Santiago de Chile.

Esta pena es un ejemplo de lo que podía ocurrir en el tribunal de Lima. Una persona desterrada es alguien que pierde su identidad y todo lo que tiene, además de llevar consigo por el resto de su vida una marca difícil de borrar, porque siempre será señalada con la carga de la sentencia de la Inquisición, además de ser privada en diversos aspectos, la pérdida de su reputación, de su calidad de vecino ante la sociedad, es como estar enfermo con una peste.

Nos detenemos en este caso para remitirnos a lo que fue el Padre Ulloa. Entendemos que seguía una doctrina que no era propia de la Iglesia, a pesar de lo cual logró tener muchos seguidores en Santiago y así se entiende que, al Padre Ulloa le interesaba la dirección de grupos más reducidos, de aquellos más sensibles a los temas espirituales (Millar: 2000, p.26). Por eso encontramos en los casos relacionados con él, personas

que en su mayoría eran de una educación limitada, que estaban dispuestos o propensos a ser liderados por una persona que los incitara a ser parte de un nuevo movimiento.

FRAY PEDRO NOLASCO VEGA

Fray Pedro es sacerdote mercedario, natural de Concepción y vecino de Santiago de Chile. De edad de treinta y dos años al momento de ser declarado solicitante.

Nos remontamos al 4 de octubre de 1790, cuando Ignacia Cariago de Casta, de dieciocho años, se dirige ante el comisario de la Inquisición en Santiago de Chile, José Antonio Aldunate, para ofrecer declaración. Dijo que en una ocasión recurrió a la Iglesia para tratar un asunto de conciencia y le dijo fray Pedro que si no era confesión, que lo esperara en la puerta de la Iglesia. Una vez entablada la conversación la declarante dice que la condujo al convento, donde le dijo que la sacaría de su casa y la mantendría como si fuera su mujer y que le alquilaría algún cuarto ya que ella estaba desamparada, allí la solicitó. La testigo indica al comisario que hace su denuncia por descargo de su conciencia[7].

Antes de seguir con las declaraciones de los testigos y la sucesión de los hechos, recordemos que como ya hemos visto casos de solicitación con anterioridad, es necesario aclarar que existió una recurrente disputa en cuanto a jurisdicción por este tipo de casos, entre los eclesiásticos y los inquisidores. Así mismo el papa Gregorio XV en bula expedida el 30 de mayo de 1622, habilita a los ordinarios eclesiásticos, lo mismo que a los inquisidores, para conocer y proceder en el delito de solicitación (De la Lama: 1995, p. 212), pero en el caso de Chile, se remitirán sin duda al Tribunal del Santo Oficio de Lima.

Siguiendo con el caso de fray Nolasco, declara Josefa Bustamante, española, soltera, natural de Curicó de jurisdicción de San Fernando en el Reino de Chile. De edad de quince años quien el 26 de enero ante el mismo comisario de Santiago dice que: “hallándose en el monasterio de Agustinas de dicha ciudad, en el confesionario de él, con el Padre fray Pedro Nolasco Vega, éste la solicitó en aquel lugar, a cosas torpes y deshonestas, con palabras y acciones, amatoria y provocativa, pretendiendo obscularla en el mismo confesionario y aconsejándola saliere del monasterio para poder con libertad las torpezas y solicitarla” (CDI: 1793a, f.2). La declarante indica que esto ocurrió en cuatro ocasiones en el confesionario durante el último mes y medio antes de su declaración. También indica que lo declara con el fin de descargar su conciencia. La nota del comisario para el tribunal limeño indica que la denunciante desde tierna edad se ha criado en el monasterio de agustinas y que cuenta con sus sacramentos y que a su juicio, dice la verdad. Este punto es naturalmente nuevo, ya que generalmente el comisario se reserva de dar una opinión, pero suponemos que al ver la corta edad de la denunciante esta vez no se abstiene y por supuesto elige una cara de la moneda, a la vez con cierta empatía, lo que se repetirá en las declaraciones siguientes.

El 2 de abril de 1791, Francisca Molina, española, soltera y natural de Concepción, de edad de diecisiete años y residente en el monasterio de Agustinas de Santiago dijo:

> (…) que estando sentada, hará tiempo de veinte días en los confesionarios del expresado monasterio de la parte de adentro, llegó a él y se sentó en la de afuera Fray Pedro Nolasco Vega, quien la persuadió a que se confesare con él y habiéndolo resistido ella, la preguntó como se llamaba, inmediatamente la empezó a decir palabras de cariño y a solicitarla para cosas torpes, queriéndola besar por la rejilla del confesionario y persuadiéndola a que saliere del monasterio, que le alquilaría casa donde se organizarían los dos y que después de lo dicho la hizo llamar en otras tres ocasiones al confesionario y que en ella repitió los mismos cariños y solicitaciones y que todo sucedió sin que interviniese confesión sacramental (sic) (Consejo de Indias: 1793a, f. 3).

---

[7] Nuevamente el “descargo de conciencia” es algo que estará presente en los casos de solicitación.

Es importante resaltar que ocurrió en más de una ocasión y que no alcanzó a tener lugar la confesión sacramental, este punto indaga en que la falta no fue en el acto propio de la confesión. Francisca concluye su denuncia diciendo que lo hace por descargo de conciencia. Igualmente el comisario vuelve a hacer notar en el escrito que la denunciante era educada desde tierna edad en el monasterio y que frecuentaba sacramentos y que a su juicio decía la verdad, agregando sobre el denunciado que cree que no es de buena conducta.

En este punto aparece una testigo diferente, una mulata, Mónica Castillo, soltera y natural de Santiago de Chile de edad de diecisiete años. Al igual que las testigos anteriores compareció ante el comisario sin ser llamada el 28 de abril de 1791. Ella denunció que dos meses antes estando sentada en el confesionario de la sacristía del monasterio de Agustinas, llegó fray Pedro Nolasco y después de una conversación con el citado padre, simulando confesión, le preguntó si quería tener trato ilícito con él y que la sacaría del monasterio, le pagaría casa y la mantendría. También hizo demostración de obscularla por la rejilla del confesionario. Posteriormente, en dos ocasiones repite las solicitaciones según indica la testigo. Aquí Mónica indica que sabe que el mismo padre ha solicitado a tres muchachas españolas en el mismo monasterio. Con esto se descubre la no discriminación del sacerdote, ya que solicitó a diversas mujeres, sin importar su procedencia ni condición.

La quinta testigo es Manuela Solís, española, soltera, natural de Parral y de dieciséis años. Comparece ante el comisario siendo llamada en virtud de comisión del Tribunal del Santo Oficio el 14 de septiembre de 1791. Se le preguntó si sabía por qué la habían llamado, indicando que presumía era porque confesándose con el padre fray Pedro Nolasco Vega, empezó a solicitarla para cosas torpes con palabras y expresiones amorosas, persuadiéndola que se saliera del monasterio de agustinas, ofreciéndole alquilarle una casa para que viviera sola y mantenerla, lo que se repitió más de siete veces en el confesionario del monasterio. Dijo que la había abrazado y que no había existido confesión alguna. La nota del comisario indica que a esta declarante se le debe dar crédito atendidas las circunstancias.

Si bien la serie de testimonios hasta este momento parecen suficientes, consideramos necesario seguir por la calidad de las declaraciones, que enriquecen este estudio para identificar quiénes son los juzgados por el Tribunal, teniendo en cuenta su relación, como es en este caso, con las denunciantes, lo que nos hablará sin duda de la sociedad en la que estaba inmersa la Inquisición. Llegamos a María Isabel Pérez, testigo número seis en este caso, compareciendo el 7 de octubre de 1791 ante el mismo Comisario Aldunate. Española, soltera y natural de Santiago de Chile de edad de cuarenta años, denunció que la tercera vez que fue con fray Nolasco, el día 31 de agosto de dicho año "la empezó este a decir algunas palabras de cariño y entre ellas que le habría de tratar como a su marido, como a su maestro" (CDI: 1793a, f. 6), hecho ocurrido en el convento de la merced. Así mismo menciona que el sacerdote le habría preguntado dónde estaba su casa para ir a visitarla. En este caso el comisario informa que la denunciante es de vida arreglada y que frecuenta sacramentos y servicios de piedad y que también cree dice la verdad.

Con los antecedentes ya expuestos, el 16 de enero de 1792 se vota a prisión al acusado. Se oficia al comisario de Chile para que además de informar a fray Nolasco, haga saber al prelado provincial, lo que ocurre el 7 de marzo de dicho año. Presentándose en Lima el 19 de abril de 1792, fue recluido en cárcel secreta número seis[8] el día 20 del mismo mes y año.

La primera audiencia tiene lugar el 21 de abril de 1792. Se procede a la identificación del reo. Al preguntársele si sabía el motivo de su prisión, dice que presumía fuera por el delito de solicitante en confesiones. Así mismo nombra a las testigos que dice haber solicitado.

En las audiencias posteriores el reo dice no recordar cosa alguna y el 5 de mayo de 1792 se produce la audiencia de comunicación de la acusación. Dijo "que se remitía a lo que había dicho y confesado en las anteriores audiencias" (CDI: 1793a, f. 10). Lo que resultaba ser su confesión de solicitante y muestras de

[8] Es la única vez, de toda la documentación revisada, donde se menciona el número de la cárcel secreta en la que será prisionero un reo.

arrepentimiento. Luego viene la publicación de los testigos, siendo en totalidad siete. La segunda audiencia de comunicación se produce el 21 de mayo del mismo año y nada nuevo produce.

El 25 de mayo de 1792 se origina la audiencia de defensa. Su letrado leyó un escrito reducido, pidiendo que se tratase con piedad a fray Nolasco y pidió se tuviera la causa por concluida y que sentenciase en justicia, con toda la caridad y misericordia posible.

En este punto ocurre algo inusual. Aparece una octava testigo, quien el 28 de junio de 1792 declara ante el comisario Aldunate en Santiago de Chile. Teresa Jofre, mulata, soltera, es asistente en el monasterio Agustinas, de edad de veinticuatro años. Dijo que hacía tiempo atrás, confesándose con fray Nolasco, la solicitó en dos ocasiones y en el confesionario a cosas torpes y deshonestas, ofreciéndole sacarla del monasterio, pagarle una casa y mantenerla, siguiendo con ella vida maridable. Como vemos, la historia de fray Nolasco se repetía con cada una de las testigos. El mismo comisario informa al tribunal que la denunciante es mujer ordinaria, cuya vida y costumbres desconoce, pero que cree dice la verdad por la semejanza de su denuncia con las otras.

Con todos estos antecedentes, y luego de tres audiencias de defensa, los inquisidores votan en definitiva el 26 de febrero de 1793, al reo en sala de audiencia, a puerta cerrada, estando en forma de penitente sin capilla ni cinto y en presencia de las autoridades correspondientes, se lee su sentencia. Debe abjurar de levi, es absuelto ad cautelam, gravemente reprendido y advertido. Privado perpetuamente de confesar hombres y mujeres, por espacio de veinte años, los cuales cumplirá recluido en el noviciado del convento de su orden en Lima. Se le encarga asistir a todo coro, sentándose en el último lugar después de los sacerdotes. Debe hacer servicios espirituales al ingreso a su noviciado y repetir cada año. Debe tener diariamente media hora de oración mental y rezar el rosario a la santísima Virgen y los días viernes los salmos penitenciales. De este modo son entregadas copias de los oficios el 6 de marzo de 1793.

En relación a las penitencias contra los herejes comunes, las causas resueltas por solicitantes a los apóstatas, tienen una penitencia que si bien es de larga duración, es menor en cuanto castigo. Se reprende al reo y se trata de disciplinar, pero no produce una función omnidisciplinaria como la propuesta por Foucault (2003), ya que no se vigilará toda la conducta del reo, porque se enfatiza en las penitencias espirituales. Estar en el convento recluido no lo priva de libertad en su totalidad, sobre todo teniendo en consideración la serie de privilegios que tendrá en relación a aquellos herejes que salen en autos de fe públicos y que terminan con penas de destierro o de vergüenza pública. Esto solo indica que el tribunal sí tuvo preferencia por ciertos reos, sobre todo por aquellos que eran sacerdotes.

CONTROL SOCIAL

En el material expuesto, existe suficiente evidencia para dar cuenta que la actuación de la Inquisición en Chile, independiente del lugar donde se desarrollara, ocurrió con firmeza y dedicación. Por supuesto hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX el tribunal comienza a perder fuerza, producto de diferentes factores, entre ellos los procesos emancipatorios y la divulgación de las ideas ilustradas. Sin embargo, esto no fue un factor que acabara con la actuación del Santo Oficio. Si bien Napoleón suprimirá la Inquisición española en 1808, tendremos que esperar hasta 1813 para que la abolición de la Inquisición se materialice por las Cortes de Cádiz.

En los aspectos vistos, se evidencia que el ejercicio del control social es a la vez un control coercitivo[9], esto tiene relación con que la misma institución que juzga es la encargada de determinar las sanciones y castigos, que posteriormente serán ejecutadas por la justicia, el brazo secular.

---

[9] Cf. HUERTA, R. (2002) “Control coercitivo social como factor de riesgo de violencia de pareja”, *Trace,* 82, pp. 66-83.

La Inquisición también utilizó la prisión como una forma de control social, algo que no es exclusivo del Santo Oficio y que ha sido estudiado en otras ocasiones[10]. Los acusados eran encarcelados en condiciones inhumanas, sin acceso a la luz solar o al aire fresco. Las celdas estaban diseñadas para aislar a los prisioneros del mundo exterior y para obligarlos a reflexionar sobre sus errores. En consecuencia, la prisión era una forma efectiva de controlar el comportamiento de los acusados, ya que les obligaba a reflexionar sobre su situación y a cambiar su comportamiento.

Otra forma de control social utilizada por la Inquisición fue la confiscación de bienes. Los acusados eran despojados de sus bienes y de sus propiedades, lo que les dejaba en una situación de desamparo y dependencia. La confiscación de bienes era una forma efectiva de castigar a los herejes y de desalentar a otros para que no se alejaran de la ortodoxia religiosa.

La Inquisición también utilizó la propaganda como una forma de control social. Los sermones y las homilías eran utilizados para inculcar en los fieles la importancia de la ortodoxia religiosa y la necesidad de respetar las enseñanzas de la Iglesia. La propaganda era una forma efectiva de controlar la opinión pública y de prevenir la disidencia.

El impacto de la Inquisición en la sociedad de la época fue profundamente significativo. Por un lado, esta ayudó a mantener el orden social y a prevenir la disidencia, pero por otro, sus métodos eran crueles e inhumanos. La tortura y la prisión eran formas de castigo que dejaban a los acusados con cicatrices físicas y psicológicas que perduraban toda su vida. La confiscación de bienes dejaba a las familias de los acusados en la pobreza, lo que a su vez generaba un descontento social.

PODER COERCITIVO

El poder coercitivo es un concepto que ha sido desarrollado por las ciencias sociales para describir el potencial de una persona o grupo para repartir amenazas y castigos que fuercen a una persona o grupo a cambiar su conducta. El poder coercitivo es la capacidad de una organización social para hacer cumplir sus normas y reglas mediante el uso de la fuerza o la amenaza de la fuerza. Este poder puede acumularse y transformarse en violencia organizada en situaciones de conflicto o crisis[11].

Esta forma de ejercer el poder se entiende como una oportunidad de imponer la voluntad de uno frente a otros[12]. Es importante destacar que el poder puede ser ejercido a través del refuerzo de valores y prácticas sociales y políticas[13]. En este último punto el Santo Oficio tendrá un desarrollo mayor, ya que no necesariamente el ejercicio del poder es directo, sino que opera de forma implícita en muchas ocasiones.

La Inquisición tenía un ostentoso poder coercitivo en América, ya que podía detener, juzgar y castigar a cualquier persona sospechosa de herejía o de cualquier otro delito considerado como una amenaza para la ortodoxia religiosa y para el orden social.

La Inquisición podía detener a cualquier persona sin necesidad de una orden judicial o de una acusación formal. Las detenciones eran realizadas por los comisarios de la Inquisición, quienes actuaban como agentes secretos y tenían amplias facultades para investigar y detener a los sospechosos.

En Chile se centró en la persecución de los herejes y la eliminación de cualquier forma de disidencia religiosa. Recordemos que este instrumento de poder colonial español tenía como finalidad no solo la defensa de la fe, sino también el control social y político de la población.

---

[10] Cf. LYNCH, J; SABOL, W, "Prision use and social control", En *Criminal Justice 2000*. Policies, Processes and Decisions of the Criminal Justice System, National Institute of Justice, Washington D.C. pp. 7-44.
[11] Cf. MALEŠEVIĆ, S. (2021) "The Coercive Power and the Destruction of Human Bodies", *Journal of Political Power*, 14(2), pp. 363-371.
[12] Cf. GUZZINI, S. (2015) "El poder de Max Weber", *Relaciones Internacionales*, (30), pp. 97-115.
[13] Cf. BACHRACH, P; BARATZ, M, "Two faces of power", *The American Political Science Review*, 56 (4), pp. 947-952.

CONCLUSIONES

A la luz de las fuentes históricas consultadas, se puede apreciar que existe una fuerte acción de la Inquisición en todos los casos, sin embargo, la penalidad, la sanción como tal, varía dependiendo del origen de la persona, ya sea civil o eclesiástica. Para los casos de apostasía, en la mayoría de las situaciones las penas tuvieron que ver con abjurar y confinar a la oración en distintos lugares a los condenados, que son de origen religioso, acompañado de, por ejemplo, recomendaciones de lecturas y rezar el rosario implorando la intervención de la santísima Virgen. En todas estas situaciones las personas no se ven enfrentadas al escarnio público.

En los otros casos exhibidos las penas varían de acuerdo con la materia que se trate, donde algunas sanciones pueden ser consideradas desproporcionadas. Por ejemplo, el caso de la costurera Mariana González Guimaray, acusada de ulloísmo, quien debió salir en auto de fe público y tuvo pena de destierro de seis meses. También el caso de Velasco, quien muere en las prisiones de la Inquisición esperando una sentencia que llega después de su fallecimiento, en la cual se le declara muerto como hereje. Otro caso curioso es el de Antonio Gómez Moreno, quien debe salir en auto de fe con sambenito de polígamo.

Frente a esto hay situaciones como la de fray Bozo, acusado y condenado a cinco años en Lima, a lo que una vez cumplido el tiempo y a pesar de lo grave de las acusaciones, se le permite retornar a Chile para volver a confesar y ejercer el ministerio.

Podemos apreciar que la actuación de la Inquisición fue variable, a pesar de existir manuales de inquisidores y jurisprudencia, se actúa de una forma especial frente a ciertos casos y hay evidentes privilegios para religiosos.

El control social y el poder coercitivo se aprecian en los autos de fe, en los procesos públicos, en las abjuraciones y en los destierros. Esta también es una forma de enseñar al resto de la población lo que ocurre con los herejes y lo que, eventualmente, podría ocurrirles a ellos si actúan de la misma manera.

BIBLIOGRAFÍA

ARRAZOLA, L. (1850) *Enciclopedia Española de Derecho y Administración. Nuevo teatro universal de la legislación de España e Indias,* Tomo III, Rius y Rossel, Madrid.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1736) *Proceso de fe de José Solís y Obando* (Expediente 17, fojas 2) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1737a) *Proceso de fe de Mariana González Guimaray* (Expediente. 20, f. 98) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1737b) *Proceso de fe de Mariana González Peñalillo* (Expediente 53, fojas 3) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1785) *Proceso de fe de Antonio Gómez Moren* **(**Expediente 18. fojas 4) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1793a) *Proceso de fe de Fray Pedro Nolasco Vega* (Expediente. 7, fojas 2-10) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1793b) *Proceso de fe de Fray Ignacio Bozo* (Expediente. 3, fojas 1-33.) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1798) *Arenas, Francisco* (Expediente 84, fojas 3-12) Archivo Histórico Nacional, España.

CONSEJO DE INQUISICIÓN (1799) *García, Fray Pedro Nolasco* (Expediente. 103, fojas 4-11.) Archivo Histórico Nacional, España.

DE LA LAMA, E. (1995). *Los procesos de la Inquisición. Discursos sobre el orden de procesar en los Tribunales de la Inquisición, de Juan Antonio Llorente,* Eunate, Pamplona.

KAMEN, H. (1992). "Cómo fue la Inquisición. Naturaleza del Tribunal y contexto histórico", *Revista de la Inquisición*, (2), España. pp. 11-21.

MELGARES, J. (1886). *Procedimientos de la Inquisición.* Tomo I, Rubiños, Madrid.

MILLAR, R. (2000) *Misticismo e Inquisición en el Virreinato Peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710 – 1736,* Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

PARDO, M. (2006). "La perversión como estructura", *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 1,(13). pp. 69-193.

REAL CÉDULA (1767) Biblioteca Nacional. (Sala Medina) Chile, Santiago.

BIODATA

Boris BRIONES SOTO: Doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Cantabria y doctor en Historia, Antropología, Religiones por la Universidad de Roma La Sapienza. Académico del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica del Norte en Antofagasta, Chile. Sus líneas de investigación tratan sobre historia de las religiones, etnohistoria y Chile colonial.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



Librarius
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864631
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864631

BARBOSA CANO, M. y SÁNCHEZ ANTONIO, J. C. (2023). *Una aproximación a la psicología egipcia, nahua y zapoteca. Un estudio histórico y lingüístico*, Libertad bajo palabra Ed., México.

Ivanhoe SÁNCHEZ VÁSQUEZ
ivanhoek29@gmail.com
Instituto de Ciencias de la Educación
Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. México.

Los autores, por un lado, el doctor Manlio Barbosa-Cano, etnólogo y antropólogo de origen chiapaneco; y por el otro, el doctor Juan Carlos Sánchez-Antonio, filósofo y educador de origen zapoteco, ambos son estudiosos de las culturas nahua, zapoteca y egipcia. Curiosamente, ninguno tiene la formación en psicología, –tal vez en ello reside la fuerza de su atrevimiento interdisciplinar– se arriesgan a cuestionar, en este libro: *Una aproximación a la psicología egipcia, nahua y zapoteca. Un estudio histórico y lingüístico*, la historia de las ideas psicológicas, invitando a lo largo de ocho capítulos, a quitarnos la mirada helonoeurocéntrica referente a la historia de las ideas, en específico, a la historia de las ideas psicológicas. En dicho libro, Barbosa-Cano y Sánchez-Antonio, analizan cómo el proceso colonial europeo impuso sus conocimientos desde el rigor científico, haciéndonos creer que gran parte de la historia de la psicología antigua y moderna son de origen europeo, negando y excluyendo, en efecto, las ideas psicológicas existente en las civilizaciones milenarias

En un primer momento, Barbosa-Cano nos llevan de la mano a visitar la enigmática civilización egipcia que se desarrolló y consolidó a las orillas del río Nilo, concibiendo a la misma como la matriz de la cultura griega y por ende del pensamiento occidental, dando un giro radical a la historia "oficial" que ubica a la cultura helénica y sus principales filósofos (Sócrates, Platón y Aristóteles) como la base del pensamiento de la ciencia moderna, entre ellas la psicología. Sin embargo, los autores invitan a ver en la cultura egipcia el antecedente más remoto del surgimiento de la psicología, planteando incluso antecedentes de la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud en la psicología egipcia, lo cual resulta sumamente interesante al recordar que el segundo padre de la psicología moderna era un egiptólogo consagrado. Así mismo, Barbosa-Cano hace un análisis exhaustivo de las interpretaciones que algunos frailes y estudiosos de la época novohispana hicieron de las narraciones y códices nahuas, señalando puntualmente sus errores e intenciones reduccionistas, que han permitido perpetuar la idea de que "las ideas occidentales son científicas y las del resto del mundo son religiosas, falsedades" o precientíficas.

Es fundamental, y los autores son muy claros en ello, entender que no encontraremos dentro del texto comparaciones directas entre la psicología moderna y la prehispánica, sino con una profundización en el análisis, clarificación y desmentimiento de las interpretaciones novohispanas sobre códices y narraciones nahuas; poniendo en la mesa de discusión, la compleja concepción de la mente, el cuerpo y la relación de ambos con el mundo metafísico; entendiendo que el nombramiento de la vida intrapsíquica se encuentra más apegados en las culturas milenarias mesoamericanas a "fuerzas, energías, potencias, cualidades especiales, extraordinarias, que fueron aplicadas a la naturaleza, al cosmos o a actividades humanas".


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

En una segunda parte del libro, el doctor Juan Carlos Sánchez hace un análisis lingüístico de la presencia de vocablos psicológicos en la cultura zapoteca; partiendo del cuestionamiento referente a la “separación entre pensamiento y cuerpo, o pensamiento y naturaleza” concepción clásica del pensamiento occidental y de la psicología moderna, lo cual desde su perspectiva y sustentados en vastas investigaciones es “inexistente en las cosmovisiones mesoamericanas ancestrales”.

Profundiza en los término *láchi*, *pée*, y *peenepaa* los cuales pueden traducirse como alma, pero que en el desarrollo de unidades léxicas adquieren significados diferentes para referirse a procesos intrapsíquicos de la vida cotidiana; dilucidando así la potencia y profundidad del entendimiento zapoteca en cuanto a la reflexión como un proceso de “visitar el corazón, para ponderar/medir (xi-gàba) los deseos, las intenciones y los motivos de nuestros actos con las personas” entendiendo esto como un proceso “fundamental para comprender y corregir nuestras fallas o errores cometidos en la vida familiar y comunitaria”. Así mismo, la dualidad alma-cuerpo es concebida de forma tal que “el alma no sólo es el impulso de vida, que anima a la razón, la conciencia, la voluntad como forma y condición natural, sino también es la carne y el contenido que constituye la materia prima del mundo, la semilla, el hueso, el cuerpo de las cosas” animadas e inanimadas.

Resulta sumamente interesante, lo planteado por el doctor Sánchez Antonio: al decirnos que “sería un error tratar de separar la medicina del cuerpo de la psicología del alma o querer curar el cuerpo sin atender el alma y viceversa” “pues ambos forman parte de un solo tejido corporal y anímico socio-cósmico, interrelacionado con todo”. Podemos visibilizar aquí la construcción de la identidad biopsicocósmica que invita a los profesionales de la salud mental o *tonalpouhque* a considerar los tipos psicológicos del *Tonalámatl* para visualizar, desde este método de atención, una forma alternativa de dar respuesta a los psicotrastornos que aquejan a la población y que, desde otras corrientes psicológicas, no se han podido atender.

En algunos contextos, lo planteado con antelación resultaría ofensivo y sería motivo de múltiples críticas y cuestionamientos a mi criterio “científico” de visibilizar la psicología, pero precisamente el libro: *Una aproximación a la psicología egipcia, nahua y zapoteca. Un estudio histórico y lingüístico* invita a romper con esos paradigmas eurocéntricos alejados de la realidad de nuestra población originaria y retomar estos sustentos milenarios que nos permitan deconstruir nuestra relación entre cuerpo y alma, desde una visión cosmobiocéntrica.

BIBLIOGRAFÍA

Barbosa Cano, Manlio y Juan Carlos Sánchez Antonio (2023). *Una aproximación a la psicología egipcia, nahua y zapoteca. Un estudio histórico y lingüístico*, Libertad bajo palabra Ed., México. https://zenodo.org/records/8435873

BIODATA

Ivanhoe SÁNCHEZ VÁSQUEZ: Maestro en Educación en el campo de formación docente por el ICEUABJO, licenciado en Psicología clínica por la URSE y especialista en Orientación psicopedagógica por la misma institución. Actualmente doctoranda en Ciencias de la Educación en el ICEUABJO. Así mismo, se desempeña como docente en el ICEUABJO, como psicólogo en la consulta privada, conferencista y tallerista en temas de salud mental docente, inteligencia emocional en el contexto escolar, crianza positiva y nuevas masculinidades.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864656
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864656

ALONSO, J. (2022). *Pablo González Casanova. Una personalidad excepcional*. México: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

José Javier CAPERA FIGUEROA
Doctor en Ciencias Sociales y Políticas
caperafigueroa@gmail.com

Las ciencias sociales en Nuestra América han venido gestionando una serie de debates de orden teórico, conceptual, epistémico y metodológico en función de problematizar los fenómenos estructurales que viven las diferentes naciones. La oportunidad de comprender críticamente problemáticas como la pobreza, la corrupción, la violencia y los gobiernos de orden conservaduristas, autoritarios y represivos hace parte de las discusiones que se vienen realizando al interior de los espacios académico en la región.

El libro titulado "*Pablo Gonzales Casanova. Una personalidad excepcional*" escrito por el antropólogo latinoamericano Jorge Alonso[1], representa una obra que reseña la vida y pensamiento de uno de los sociólogos de mayor representatividad como lo es Don Pablo para la sociología y ciencia política mexicana que logro tener impactos en Latinoamérica.

La obra de Don pablo, simboliza un baluarte ejemplar para los sectores, investigadores y colectivos dedicados a la búsqueda del pensamiento crítico desde las luchas socio-culturales en los territorios.

La propuesta de buscar la institucionalización de las ciencias sociales y particularmente la sociología en México y Latinoamérica fue un proyecto liderado por Don Pablo, su perspectiva de formar y apoyar de forma material e inmaterial a las futuras vocaciones de investigadores en la región, se constituyó en la praxis político- epistémica realizada al interior de los distintos programas, centros, universidades y facultades encargadas de la investigación social comprometida con las trasformaciones sociales desde abajo y en los territorios.

El pensamiento político- social fue demostrado por Don Pablo cuando asumió una postura crítica en materia de defender la universidad en la sociedad, la autonomía por encima de los intereses partidistas y/o mafiosos. Por el contrario, la búsqueda de una universidad que no estuviera sumida a los intereses de las mafias y los grupúsculos de poder que en su momento fueron predominantes en la cultura política mexicana.

El discurso de avanzada en el campo de la educación e investigación superior, fue pieza esencial en la propuesta de González Casanova, al momento de considerar que la democratización del saber era un factor central para la enseñanza y apertura de los estudios superiores que deberían llegar a la mayoría de los estudiantes y estamentos de la universidad. A su vez, logro precisar en la construcción de un proyecto de largo alcance que pusiera como eje central la formación de estudiantes con una praxis ético-política en los distintos temas de la esfera pública.

En efecto, la idea central de un tipo de ciencias sociales comprometidas con las causas y luchas de los sectores vulnerables, responde a la posibilidad de impulsar cambios en medio de la realidad mexicana sometida al dominio y violencia estructural por parte de los partidos hegemónicos y los actores de poder gubernamental.



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

La sociología Latinoamericana logro asumir una postura propositiva frente a los problemas estructurales como la violencia, desigualdad social y conflictos entre otros. La propuesta de Don Pablo logro asumir una postura ética que fuera la base para el manejo de la administración de la universidad. La noción de considerar las universidades como centros de formación para la excelencia con el criterio de servicio enfocado bajo la mirada de la opción preferencial de los pobres fueron valores que aporto la figura de González Casanova en los investigadores que tuvimos la oportunidad de asistir a sus clases magistrales.

Una de las experiencias transcendentales ha sido escuchar los testimonios de otro investigador del alto nivel como es el Dr. Jorge Alonso Sánchez, el cual señala su experiencia vivida en la universidad Iberoamericana cuando logro tener la oportunidad de establecer diálogo con Don Pablo y contar con las múltiples invitaciones a proyectos de investigación que han sido insumos fundamentales para la aportar a la institucionalización y fortalecimiento del campo epistémico – metodológico de las Sociologia mexicana.

La figura polifacética y multidisciplinar de abordar los problemas sociales como objetos de estudio y las comunidades como sujetos de investigación fueron pilar esenciales del espíritu de resistencia y construcción de procesos de pensar desde los territorios las circunstancias que vive las sociedades emergentes en particular los pueblos indígenas, comunidades campesinas y sectores políticos vulnerados por las estructuras hegemónicas de las élites sumidas en el poder político – gubernamental.

Por tal motivo, la idea de avanzada de Don Pablo al considerar la universidad como un espacio de construcción y aporte a la transformación real de la sociedad desde nuestros tiempos, la propuesta de abordar los avatares y demandas propias de la democracia mexicana contribuyo en un referente que sumo en su famosa figura en la región de Nuestra América. Un aspecto esencial de la personalidad excepcional del maestro González Casanova, tiene que ver con la propuesta de concebir la participación del pueblo en la dimensión cultural, política, económica e identitaria propia de los valores de la revolución mexicana.

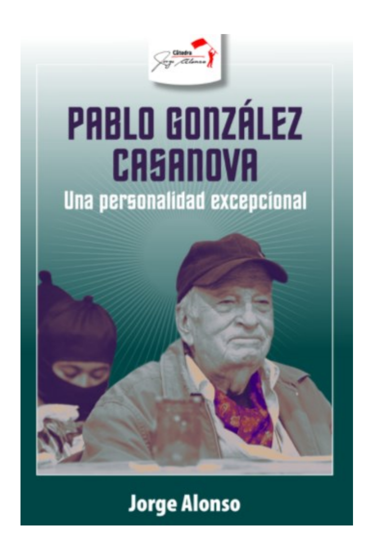
La posibilidad de intentar de ofrecer breves rutas a tan fenomenal obra escrita por el Dr. Jorge Alonso, responde a un momento coyuntural al saber de la muerte de Don Pablo que nos conlleva a la lamentación epistémica de los círculos y sectores académicos, social y populares comprometidos con las luchas de los pueblos por romper con la estatización de la democracia, para así lograr vislumbrar aspectos centrales como el folklore democrático de las comunidades, la denuncia de las formas de gobierno ficticios propios de la partidocracia mexicana y la emergencia de los movimientos contra-revolucionarios en las regiones más alejadas del centralismo político- burocrático del país.

La dimensión praxiológica de Don Pablo, es la muestra del perfil que requiere los investigadores jóvenes en estos tiempos que, apuesta por romper con las figuras narrativas de la teoría por teorizar, para dar paso a la integración de la labor investigativa que tenga un compromiso ético-político en tratar de aportar elementos a las luchas socioculturales de los pueblos en los territorios.

La visión de asumir las experiencias teórico – metodológicas de asumir las cronologías, vivencias y biografías de las cronologías políticas en el estudio de América Latina, es la muestra de la perspectiva de Don Pablo que mostro la construcción de las hegemónicas y los aparatos de dominación ideológico- institucional en la región, siendo un aspecto que permitió ofrecer elementos para la sociología política en donde propuso cuestionar categorías fundamentales como Estado, sociedad civil, partidos políticos, democracia y gobierno entre otras, sin dejar a un lado, el abordaje extenso sobra las formas de poder vinculadas a la lógica de proponer rutas en la formación del pensamiento socialista en Nuestra América.

El libro está diseñado bajo tres ejes fundamentales: el primero, la experiencia de vida de Don Pablo que considera necesario sus arranques, la faceta de universitario, investigador y el forjador de conceptos para la sociología mexicana. El segundo, el desarrollo de teorías centrales como la comunidad, colonialismo interno, capitalismo, zapatismo y cooptación del poder político, y el tercer eje es su vida pública de servicio en particular al ser comandante del pueblo Zapatista y aponerse a los grupos de poder y las mafias políticas en la región.

En últimas, la obra de Pablo González Casanova "*una personalidad excepcional*", representa un libro fundamental para cuatro campos de investigación: historia de las ciencias sociales. El segundo, la institucionalización de la sociología mexicana, el tercer la formación del pensamiento epistémico – político de corte Latinoamericano, y, por ende, la propuesta la concepción anti-sistémica de los pueblos indígenas en particular el movimiento zapatista que apuesta por otros mundos posibles desde abajo, a la izquierda no alineada al poder hegemónico y la resistencia dada por la autonomía de los territorios y liberación popular.



[1] Jorge Alonso Sánchez es doctor en Antropología y Profesor Investigador Emérito en el CIESAS Occidente y el Conahcyt. Ha sido profesor en posgrados en Ciencias Sociales en las universidades Iberoamericana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Guadalajara, El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán y CIESAS. Recibió el Premio Aguascalientes 2000 al Desarrollo de las Humanidades, y el Premio Jalisco en 2011; en 2010, en el CUCSH de la Universidad de Guadalajara, se le puso el nombre Jorge Alonso a la sala de juntas del DESMOS. El Colegio de Jalisco le dio el título honorífico de Maestro Emérito en 2011; en enero de 2012 el CIESAS y la Universidad de Guadalajara crearon la cátedra Jorge Alonso. En 2013 recibió el premio José María Bocanegra.

BIODATA

José Javier Capera Figueroa: Doctor en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Politólogo de la Universidad del Tolima. Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com - http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/



Pass: ut29pr1052024

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital Repositorio Académico



Librarius

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864658
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10864658

TORRES, E. (2023). *El cambio social: teoría, historia y política*. Buenos Aires. CLACSO.

Facundo José NEGRELLI
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
facunegrelli@mi.unc.edu.ar

El cambio social: teoría, historia y política es un libro escrito por Esteban Torres y publicado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). En esta obra, el autor pretende analizar y reconstruir la evolución de las teorizaciones que han tratado el vínculo entre los actores y el cambio social, resaltando la relevancia que tiene este ejercicio para comprender el marco teórico, histórico y político en el que se encuentra el pensamiento social latinoamericano en la actualidad.

Al proponer su recorrido analítico, Torres ciñe su análisis al cambio del pensamiento social occidental, desde la emergencia de la modernidad hasta un diagnóstico actual. De esta manera, el autor divide los apartados de su libro en base a periodos históricos consecutivos en donde predominan ciertas “constelaciones”. Los apartados derivados de las constelaciones identificadas son: 1) Las constelaciones prehistóricas (a.C. a mitad del siglo XIX); 2) La constelación moderna clásica (mitad del siglo XIX a mitad del siglo XX); 3) La primera constelación mundialista (mitad del siglo XX a finales de la década de los ’70); y 4) La constelación posdictatorial (principios de la década de los ’80 a inicios del siglo XXI).

El agotar por completo las distintas formas en las cuales el pensamiento occidental ha recreado el vínculo entre la acción del actor y el cambio social resulta, lógicamente, una empresa inagotable. Este libro no pretende lo anterior, y es por ello que el autor reconoce prudentemente que “todo acto metódico de conocer se orienta por intereses y valores diferentes” (Torres, 2023, p. 20). En este sentido, el objetivo es claro: dimensionar la situación que atraviesan las ciencias sociales en América Latina, interpretando el desenvolvimiento material del mundo y su evolución simbólica desde tiempos pretéritos.

En su primer apartado, el autor pone el acento en recapitular cómo la sociedad europea termina por ubicarse a sí misma en el centro de las teorizaciones del cambio social, reconociendo procesos particulares de índole intelectual y filosófica. A la vez, resulta interesante como se recupera, desde un análisis histórico, el proceso en el cual el individuo europeo se instala como actor central y la relevancia intelectual de la filosofía moderna en las constelaciones prehistóricas. De esta manera, el primer cambio sustancial que el autor reconoce se ubica en el siglo XVIII, y lo denomina conceptualmente como el *primer golpe de secularización*. Este tuvo como pilar intelectual a la filosofía moderna, la cual rompió con la idea de una determinación desde arriba por el mundo de los dioses y desde afuera por el mundo de la naturaleza, instalando a la libertad individual como valor social central y poniendo en el centro de gravitación a los seres humanos europeos, su musculatura normativa y su capacidad de raciocinio. Aquí, el autor destaca es como la filosofía moderna ha actualizado la aproximación metafísica al mundo, haciéndola virar hacía un universo centrado en el filósofo, figura central de este período.

Ahora bien, es en el siglo XIX donde el autor señala una revolución intelectual que afecto principalmente a la unidad de transformación en última instancia dentro del pensamiento social, que



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

ya no se centra en el universo astronómico, sino en la sociedad europea y su devenir. Aquí, se desploma la idea de un saber cosmológico, posible de ser alcanzado la especulación del filósofo. En esta etapa, los actores potenciales serán todos y cada uno de los individuos abstractos y la universalidad se retrae y reconfigura al todo europeo.

En el segundo apartado, Torres se dedica a analizar la constelación moderna clásica, en contraposición a una corriente moderna filosófica. De esta etapa histórica, el autor resalta la acelerada expansión mundial europea, el clima optimista que se vivía en aquella época y la necesidad, por parte de una teoría del cambio social moderna, de un esclarecimiento teórico y empírico de los conceptos de sistema social. Torres destaca que es en esta constelación dónde por primera vez se imbrican la unidad de transformación y el vector propulsor. La primera continúo siendo las sociedades históricas céntricas y la segunda pasó del individuo europeo a la sociedad europea, que actúa en su multiplicidad conflictiva. Así, se llega a la conclusión de que, en este período, teorías del cambio social son esencialmente teorías del cambio interno de las sociedades europeas, las cuales demandan la integración de una conceptualización del funcionamiento del capitalismo europeo.

En esta línea, surge Marx como una figura fundamental en el pensamiento del cambio social. Torres lo señala como inventor de la teoría moderna del cambio social, que marginará por siempre a la filosofía, situando en el centro de la teoría a la sociedad. El autor distinguirá entre dos sociologías modernas: la filosófica, con Comte como referente, y la clásica, iniciada por Marx. Es en esta última donde la sociedad nacional como unidad de transformación cambia, al ser recreada en el pensamiento social, reconociendo el entrelazamiento entre los actores que la conforman. A la vez, Torres también hace mención a los otros dos autores considerados clásicos de la sociología, Durkheim y Weber. En este sentido, resulta de interés como se encuentran regularidades en los tres sistemas teóricos de los “padres” de la sociología, al establecer que todos identifican en primer lugar al menos dos actores claves de un movimiento: el actor dominante y el actor expansivo. Esto permite marcar la visión de cambio social de cada uno, junto con una tendencia de hacía donde se dirigen las sociedades y los actores que la conforman.

De esta manera, el autor especifica que, en la constelación clásica, ya no existe un actor predeterminado, por lo que la pregunta central de una teoría clásica girará en torno a ¿qué actores y serie de acciones van determinando la evolución de la sociedad? Así, el análisis desde esta perspectiva consistiría en centrarse en como los múltiples actores sociales participarán en un juego cambiante de poder, convirtiendo tanto a los grupos humanos como a las organizaciones sociales en actores potencialmente protagónicos.

Ahora bien, desde su introducción, Torres explicita su interés en las visiones del cambio social en América Latina. Es precisamente en el tercer apartado, luego de trazar un recorrido sobre el desarrollo del pensamiento del cambio social europeo, que introduce la primera constelación mundialista, siendo esta de origen latinoamericano. Esto cobra sentido, por una parte, porque el autor no pretende negar la profunda influencia de las corrientes sociológicas europeas en las visiones del cambio social latinoamericano. Por otra parte, esta constelación se presenta como una reconstrucción autónoma de Latinoamérica, la cual no puede entenderse sino como respuesta a una profunda crisis del aparato teórico y sociológico clásico previamente expuesto.

Torres señala como las teorías europeas clásicas: “No lograron abrir el cerrojo de su propios nacionalismos teóricos, metodológicos y epistémicos, edificados en tiempos de nítida dominación mundial” (Torres, 2023, p. 41). Si bien existieron teorías imperialistas que partieron de bases teóricas clásicas, estas jamás pudieron superar su núcleo de autorecursividad nacional. Asimismo, lo expuesto se comprende desde un análisis histórico, en donde el período de debilitamiento del pensamiento social europeo sucede mientras el mundo atraviesa la Segunda Guerra Mundial y, posteriormente, la Guerra Fría. De esta manera, el principal polo de irradiación intelectual y sociológica se muda hacía Estados Unidos, incluso por sobre la Unión Soviética, incapaz de unificar su identidad sociológica.

Sin embargo, para Torres, el origen de la teoría que tendrá la capacidad de conquistar el mundo en el plano intelectual no provendrá ni de los polos

mundiales, ni de una debilitada Europa, sino de América Latina. Este es uno de los aportes sustanciales del autor, quién expondrá como un impulso desde la periferia, desde un “tercer mundo sociológico”, conformará una identidad única e irrepetible. El paradigma periférico, entonces, logrará expandir la unidad de transformación, ampliando la visión moderna de la economía y Estado. Para Torres, las corrientes latinoamericanas partirán desde una idea no formalizada de sociedad mundial, en la cual se reconocerán asimetrías e interacciones entre tres esferas: la nacional, la regional y la mundial.

Estas teorías no decretarán el fin de la sociedad nacional, sino que estarán contenidas en una unidad superior. Esta recreación autónoma latinoamericana, caracterizada por una singularidad inigualable en lo que a sus componentes críticos refiere, será guiada por dos problemas fundamentales. Primero el de la posibilidad de desarrollo de las sociedades latinoamericanas atendiendo a su condición persistente de dependencia estructural. Segundo, el cómo y en qué medida es posible superar la su posición periférica en la sociedad mundial.

Esta constelación se extenderá por veinte años, hasta que, en palabras de Torres, se producirá un “quiebre de la historia de las ciencias sociales en la región, en correspondencia con el nivel de trastocamiento y de retracción material que experimentó América Latina” (Torres, 2023, p. 51). Este trastocamiento al que se alude será, precisamente, el advenimiento de las dictaduras militares en la región, acompañadas de la etapa de máxima penetración de Estados Unidos en el continente.

El apartado que el autor le dedicará a la última constelación será el más extenso de todo el libro, lo cuál no significa que no sea preciso en lo que refiere a definir las consecuencias de los procesos dictatoriales en el pensamiento social latinoamericano. Torres establece que el continente quedó descerebrado y deshistorizado en sus registros intelectuales determinantes. Las reformas liberales del período fueron acompañadas de una instancia de destrucción de la constelación mundialista. Luego de esta estampida intelectual, con la recuperación de la democracia, se construirá una nueva constelación posdictatorial, excesivamente permeable a una nueva dependencia intelectual.

El autor reconocerá la influencia económica que tendrá en la región su principal “accionista” Estados Unidos, no obstante, pondrá el foco en reconstruir la influencia de las ideas provenientes de Francia, estableciéndolas como el principal dispositivo intelectual que operará en América Latina. Así, el proceso de retracción posdictatorial impactará en la visión del cambio social de la región, de tal forma que traerán consigo una miniaturización inédita de los proyectos intelectuales de las ciencias sociales de la región. En esta línea, las tres corrientes intelectuales identificadas por el autor dentro de la constelación posmoderna, serán: la politicista moderna, la culturalista moderna y la subjetivista antimoderna. Estas se verán vinculadas a una deslocalización, deshistorización y desmundialización de las visiones de los actores y del cambio social latinoamericanas.

Ahora bien, el autor centrará el desarrollo crítico de este apartado, principalmente, en la corriente subjetivista moderna, por considerarla el engranaje determinante del sentido común dominante de las ciencias sociales en América Latina. La corriente subjetivista tendrá como referentes a tres autores: Touraine, Bourdieu y Foucault, quiénes, en palabra de Torres: “asumirán posiciones antiestatales semejantes desde una ideología libertaria producida en condiciones europeas de prosperidad y de bienestar social” (Torres, 2023, p. 58). El autor criticará la recepción imitativa en América Latina de las sociologías del Yo provenientes de Francia, que terminaron generando una situación de dependencia intelectual pronunciada. Así caracterizará a estas sociologías como micro esquemas de tipo liberal, presentados como universales, que situarán su unidad de transformación en un individuo autodeterminado, reflotando la idea de un individuo libre que se encarnará en la figura del intelectual. Estas sociologías, por consiguiente, se desentienden por completo del compromiso con la transformación de las sociedades y fracturan la articulación global, regional y nacional de la constelación mundialista.

En este sentido, una paradoja detectada por el autor, refiere a que el abandono de la sociedad como unidad de transformación sucedió precisamente en el momento en que las diferentes

esferas nacionales de la sociedad mundial se hicieron más globales e interdependientes y más desiguales e injustas. En lo que refiere a un diagnóstico de la actualidad, el autor atisba posibilidades de una recomposición de Latinoamérica. Se detecta en la región un renovado interés por las pocas teorías del sistema mundial y sociologías de la globalización elaboradas luego de los años 90. Sin embargo, el ensimismamiento con la constelación posdictatorial hace que un proyecto de recuperación y de actualización de la unidad de transformación de la sociología latinoamericana este lejos de ser dominante en la actualidad.

Finalmente, la propuesta del libro invita reflexionar respecto a cómo, desde América Latina, abordamos actualmente la relación entre los actores y el cambio social. Asimismo, permite repensar como opera la dependencia intelectual de la región en las teorías actuales y alerta respecto a la necesidad de construcción de una teoría centrada en la sociedad, que recupere una unidad societal abstracta común y que supere las limitaciones detectadas en la primera constelación mundialista latinoamericana, en el marco de un proyecto que no abandone su compromiso con la transformación de las sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

TORRES, E. (2023). *El cambio social: teoría, historia y política*. Argentina. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.



Pass: ut29pr1052024


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Andrés Carlos Gabriel, PEREZ JAVALOYES
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
andresperez0000@hotmail.com

Ángela María VELÁSQUEZ VELÁSQUEZ
Tecnológico de Antioquia. Institución Universitaria
Grupo de investigación Observatos
Medellín-Colombia.
angelamariavelvel@gmail.com

Boris BRIONES SOTO
Universidad Católica del Norte, Chile.
boris.briones@ucn.cl

Carlos Eduardo MALDONADO CASTAÑEDA
Universidad El Bosque Colombia.
maldonadocarlos@unbosque.edu.co

Cristóbal BALBONTIN-GALLO
Universidad Austral de Chile. Chile.
cbalbonting@gmail.com

Denise NAJMANOVICH
Universidad de Buenos Aires, Argentina.
denisenajmanovich@gmail.com

Eulalia GARCÍA-MARÍN
Corporación Universitaria Americana,
Medellín, Colombia.
mgarcia@americana.edu.co

Facundo José NEGRELLI
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
facunegrelli@mi.unc.edu.ar

Genaro QUIÑONES TRUJILLO
Dirección General de Educación Tecnológica
de la Secretaría de Educación Pública, México.
quibagenarin@hotmail.com

Humberto ORTEGA-VILLASEÑOR
Universidad de Guadalajara, México.
humberto.ortega@academicos.udg.mx

Ismael CÁCERES-CORREA
Ediciones nuestrAmérica desde abajo. Chile.
ismacaceres@outlook.com

Ivanhoe SÁNCHEZ VÁSQUEZ
Instituto de Ciencias de la Educación
Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca
ivanhoek29@gmail.com

José Javier CAPERA FIGUEROA
Doctor en Ciencias Sociales y Políticas de la
Universidad Iberoamericana (México).
caperafigueroa@gmail.com
http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/

Lorena GUTIÉRREZ VALENCIA
Semillero de Investigación Pensamientos y
Prácticas Decoloniales del Tecnológico de
Antioquia Institución Universitaria
Medellín-Colombia.
lol.guti19@gmail.com

Luis Fernando GARCÉS-GIRALDO
Universidad Continental. Perú.
lgarces@continental.edu.pe

Magdalena LAGUNAS VÁZQUES
UNICH-CONACYT, México.
vaz.lag@gmail.com

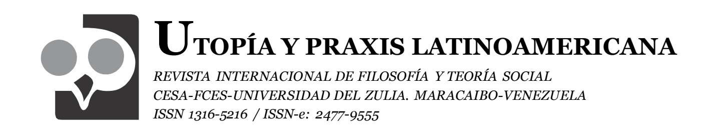
Milagros Elena RODRÍGUEZ
Universidad de Oriente, Departamento de
Matemáticas, Venezuela.
melenamate@hotmail.com

Roberto FOLLARI
Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.
rfollari@gmail.com

Verónica LÓPEZ DURANGO
Semillero de Investigación Pensamientos y Prácticas
Decoloniales del Tecnológico de Antioquia
Institución Universitaria. Medellín-Colombia.
veronica.lpez17@gmail.com


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices y normas de publicación para autores y autoras

Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título del artículo: conciso y en referencia directa con el tema estudiado, escrito como una oración (no todo en mayúsculas). No se aceptan subtítulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

-------------Aparición regular-------------

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección “Librarius”.


-------------Aparición eventual-------------

Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

> IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

> IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..
>
> NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx



Biblioteca Digital
Repositorio Académico



Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK.. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

------------- Regular sections -------------

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.



------------- Occasional sections -------------

Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, “Title”, date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

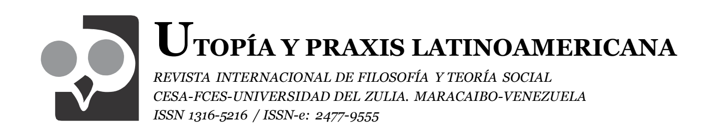
PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx


Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico



Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

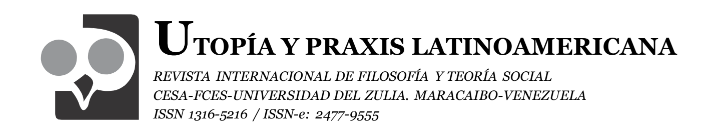
7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.


Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

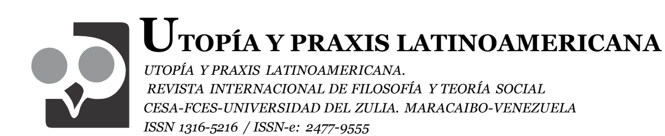
7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico





We have built the "TOC checker" Tables of Contents preservation repository to prevent scams
TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal.
Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/